57e ANNEE (6e série) No 54 20 NOVEMBRE 1947

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

(Fin. Voir *Ami* du 13 novembre)

IV

Les « Etudes historiques » du P. de LUBAC, S. J., sur le *Surnaturel* n'ont qu'un rapport indirect avec le problème de la foi. Elles s'y relient néanmoins, en tant qu'elles rappellent l'orientation congénitale donnée par Dieu à l'âme, orientation qui, du côté de l'esprit, justifie le désir du surnaturel, vérité autant que béatitude et qui, du côté de Dieu, marque un appel gratuit de la créature à une vie supérieure.

« Lorsqu'on définit notre fin surnaturelle par la possession, la liberté, la vision, la béatitude, on n'en définit qu'un aspect. On ne l'envisage que du point de vue *anthropocentrique*, ce qui est d'ailleurs assez naturel, puisqu'on s'occupe de la fin de l'homme. En soi, ce point de vue n'est pourtant pas le principal, s'il est vrai que Dieu, qui a créé le monde par pure générosité, l'a néanmoins créé pour lui-même et pour sa gloire... Le monde tout entier parvient à sa fin grâce à l'être spirituel qui le reçoit en lui-même pour le porter à son Créateur. L'esprit donne à Dieu le monde en se donnant lui-même dans un acte de remise totale. Or cet acte n'atteint sa perfection, c'est-à-dire qu'il ne s'achève, en toute sa pureté, que dans l'ordre surnaturel, qui est l'ordre de la charité pure. Rien ne manque alors à la plénitude du « sacrifice de louange. » Tel est l'aspect essentiel, aspect *théocentrique*, sous lequel il convient d'envisager d'abord notre destinée et qui ne doit cesser de commander la solution du problème qu'elle pose... Il est impossible... d'admettre que l'homme ou quelque créature que ce soit puisse échapper à l'emprise totale du Dieu jaloux. S. Augustin l'a dit dans une formule énergique : *Totum exigit te, qui fecit te* (Serm. 25). S. Grégoire de Nysse l'a dit aussi, résumant la pensée des Pères grecs : l'esprit doit s'unir à Dieu même pour lui rendre en plénitude cette gloire extérieure qui n'ajoute rien à son Etre, mais à laquelle ne peut lui faire renoncer même la surabondance de son amour. Et si nous voulons emprunter une autre formule à S. Thomas d'Aquin, nous dirons que le désir de l'homme ne saurait être vain, parce que Dieu ne saurait être frustré dans son amour » (p. 492-493).

Au fond, on le soupçonne déjà, le P. de Lubac veut proposer une explication personnelle — mais aussi, affirme-t-il, traditionnelle — du désir naturel de la vision béatifique, dont parle S. Thomas à plusieurs reprises [6]. Il s'agit d'un désir vraiment conforme à la nature, sans qu'intervienne la grâce pour la justifier. Et cependant ce désir naturel laisse intacte la gratuité totale de l'ordre surnaturel auquel il aspire : « L'esprit est désir de Dieu... [Mais] l'esprit ne désire pas Dieu comme l'animal désire sa proie. Il le désire comme un don. Il ne cherche point à posséder un objet infini : il veut la communication libre et gratuite d'un Etre personnel. » Qu'on ne parle pas d'exigence : « L'unique exigence de l'esprit, c'est ici de ne rien exiger. Il exige que Dieu soit libre dans son offre, comme il exige d'être libre lui-même (en un tout autre sens) dans l'acceptation de cette offre. Il ne veut pas plus d'un bonheur qu'il prendrait que d'un bonheur qu'il n'aurait qu'à recevoir » (p. 483). Ainsi est sauvegardée « la gratuité absolue du don divin ». L'expression « désir inefficace, désir conditionné », dont se servent certains interprètes de S. Thomas, manque d'exactitude. Nous avons affaire à un cas unique : l'esprit « désire non seulement Dieu lui-même, mais Dieu tel qu'il ne peut pas ne pas être, Dieu se donnant librement, dans l'initiative de son pur amour » (p. 484).

Et voici l'explication métaphysique du désir naturel de voir Dieu :

« Dieu ne nous a pas forgé une nature et ne nous a pas un jour, si l'on peut dire, lancés dans l'existence sans prévoir la portée de son geste créateur, sans se douter de la série d' « exigences » qu'il allait déclancher et que nous ne manquerions pas de faire valoir devant lui, au besoin contre lui... Bien plus, il serait inexact de dire que Dieu s'est engagé, fût-ce envers lui-même ; qu'il s'est lié, même en connaissance de cause. S'il y a dans notre nature un désir de voir Dieu, ce ne peut être que parce que Dieu veut pour nous cette fin surnaturelle qui consiste à le voir. C'est parce que, la voulant et ne cessant de la vouloir, il en dépose et ne cesse d'en déposer le désir dans notre nature. En sorte que ce désir n'est autre que son appel » (p. 486).

Les « Etudes » du P. de Lubac s'efforceront donc d'amener le lecteur aux conclusions qu'on vient de rappeler. Etudes dont tous les théologiens, même s'ils n'en acceptent pas toutes les idées, s'empressent à reconnaître la haute valeur : « fruit d'une érudition très riche et surtout d'une étude très attentive et très profonde » (J. Lebreton) ; « livre exceptionnel par la richesse de son information et par sa densité » (L. Malevez) ; « ouvrage marquant manifestement un grand progrès par les résultats qu'il apporte et plus encore par l'esprit qu'il incarne » (F. Cayré) ; « livre d'une richesse extraordinaire, où les idées ne sont jamais simplifiées, où les faits historiques sont saisis avec leur mille nuances contingentes » (A. Chavasse) ; « essai des plus brillants et d'une conviction éminemment communicative » (J. de Blic). A ce concert d'élo-

[6] Cf. I^a-II^{ae}, q. 2, a. 8 ; cf. I^a, q. 12, a. 1 ; Cont. Gent., l. IV, c. 54 ; *Compendium theol.*, I, c. 104, 108 ; II, c. 9, etc.

ges [7], il serait difficile d'ajouter une note nouvelle : en donner l'écho à nos lecteurs, c'est nous y associer.

De l'ouvrage très érudit du P. de Lubac et des idées qu'il y étudie, nous ne retiendrons, dans cette analyse, que les grandes lignes. Cet exposé sera suffisant pour tracer, d'une façon accessible, la marche générale suivie par l'auteur dans la démonstration de sa thèse.

Car il s'agit bien d'une thèse, qu'on peut énoncer en deux affirmations : le surnaturel est d'une gratuité absolue et s'offre à l'âme comme un don de Dieu, et cependant le désir de ce surnaturel est naturellement inséré dans l'âme humaine.

C'est en interrogeant la tradition antérieure au XVIe siècle que le P. de L. estime avoir trouvé la preuve de sa double assertion. L'autorité de S. Thomas lui semble acquise : « Il ne se peut, dit le saint Docteur, qu'un désir naturel soit vain. Or notre désir naturel de savoir ne peut être apaisé avant que nous connaissions Dieu par essence [8]. » Pour que vraiment le désir de voir Dieu ne soit pas vain, il faut qu'il puisse être apaisé dans l'ordre actuel de la Providence ; on ne saurait donc le concevoir comme un désir conditionné ou inefficace. De plus, la dernière phrase de S. Thomas laisse bien entendre que la fin dernière, conforme au désir naturel de voir Dieu, est une fin surnaturelle. Jamais d'ailleurs S. Thomas n'envisage pour l'esprit une fin dernière inférieure à la possession immédiate de Dieu. Sans doute, on peut objecter certains textes, où l'Angélique Docteur estime les êtres humains susceptibles de deux fins, l'une naturelle, l'autre surnaturelle. Mais il ne les déclare pas, répond le P. de L., « susceptible de l'une *ou* de l'autre, comme si Dieu choisissait de les mettre dans un ordre naturel ou dans un ordre surnaturel ; mais c'est de l'une *et* de l'autre, ces deux fins étant hiérarchisées, une seule des deux — la vision divine — étant proprement fin dernière » (p. 452). S. Thomas ne ferait donc que constater « que la vision béatifique, une fois obtenue, n'absorbe pas toutes les forces de notre esprit. Elle le comble sans l'épuiser. A côté d'elle, ou plutôt au-dessus d'elle et sous sa dépendance, il restera place en nous pour d'autres opérations intellectuelles secondaires » (p. 458). A ces opérations inférieures, proportionnées à nos facultés naturelles, convient le mot « fin naturelle », subordonnée, même dans la vie bienheureuse, à la fin surnaturelle.

Dans cette perspective, que devient la théorie de l'état de pure nature, dont les théologiens, après Cajetan et surtout Suarez, ont fait leur arme de combat contre Baïus et Jansénius ? Non seulement le P. de L. n'admet pas la possibilité d'un tel état, reprenant sur ce point et peut-être même dépassant la thèse des Augustiniens, mais il considère que cette « innovation » des théologiens du XVIe siècle est un « gauchissement » de la tradition antérieure qui ignorait l'hypothèse de l'état de pure nature. Dans l'histoire de la théologie, cette hypothèse s'est présentée sous deux formes. L'une et l'autre admettent que l'esprit créé pourrait exister sans orientation vers une fin surnaturelle, soit qu'il n'en ait pas même le désir, soit qu'il en éprouve un désir inefficace et conditionné. Or S. Thomas n'a jamais envisagé, pour l'esprit créé, la possibilité d'une fin naturelle concrète indépendante de la fin surnaturelle. L'idée d'un état « de nature pure » est donc une abstraction,

« une de ces nombreuses abstractions que, depuis le temps de Guillaume de la Mare, aimait à forger la spéculation médiévale, un de ces nombreux produits de la « potentia Dei absoluta » qu'énuméraient les nouvelles écoles. Le dogme de la grâce n'y était point spécialement intéressé. Le premier, Cajetan, suivi presque aussitôt par ses confrères Kœllin et Javelle, lui avait donné accès dans la pensée thomiste et en avait fait un emploi théologique, en prétendant que le désir naturel de voir Dieu n'existait, selon S. Thomas, que dans l'homme tel que le considère le théologien, c'est-à-dire élevé à une fin surnaturelle et éclairé par la révélation. Ce ne sont pas seulement des adversaires de la nouvelle idée, tels un Prudentius ou un Macedo, qui nous le disent ; c'est son plus chaud partisan, Suarez : *Cajetanus et moderniores theologi tertium consideraverunt statum, quem pure naturalem appellarunt, qui, licet de facto non fuerit, cogitari tamen potest ut possibilis* [9]. Les autres théologiens de ce temps ne prennent pas davantage le change, et ils n'attribuent pas en général à S. Thomas ce qui revient au très personnel Cajetan » (p. 105-106).

Une confirmation de cette ignorance de S. Thomas relativement à l'état de pure nature se trouve dans sa doctrine touchant la peccabilité des anges. Nombre de commentateurs ont cru lire dans le Docteur commun que la peccabilité angélique est uniquement concevable dans l'hypothèse d'une option à l'égard d'une fin surnaturelle gratuitement surajoutée. — Mauvaise interprétation de la pensée de S. Thomas, déclare le P. de L., si l'on veut par là entendre que l'ange était impeccable dans l'ordre naturel. Tout esprit créé est naturellement peccable. Si, d'après S. Thomas, l'esprit angélique est naturellement incapable d'erreur en « ce qui concerne sa nature » et, partant, de péché, c'est la preuve que l'ange ne pouvait être créé dans un état de pure nature ; il ne pouvait être créé qu'ordonné à une fin surnaturelle.

Ainsi S. Thomas ignore la possibilité de la nature pure, c'est-à-dire d'une « ordination » de l'esprit créé à une fin purement naturelle et, par là, il reconnaît à l'esprit un désir *absolu* et *inconditionné* de la vision béatifique.

Qu'on n'objecte pas à cette thèse la condamnation de Baïus, spécialement de la proposition 55 [10]. L'un des meilleurs fruits de cette condamnation a été d'établir la possibilité de l'état de nature pure [1]. Le P. de L. estime, au contraire, que, parmi les propositions condamnées par S. Pie V en 1567, « il n'en est pas un dont la contradictoire affirme ou simplement suppose la possibilité *concrète* d'un ordre de choses où l'homme, laissé par le Créateur à ses propres forces ou jouissant de secours

[7] Nous reprenons plus loin et plus en détail, les appréciations de ces auteurs.

[8] *Comp. theol.*, I, c. 104. Le P. Sertillanges a commenté ce texte dans l'Appendice II, § VII, de *La Béatitude* (Somme théol., éd. de la *Revue des Jeunes*), p. 304 et suiv.

[9] Suarez, *De gratia*, proleg. IV, c. 1, n. 2.

[10] « Dieu n'aurait pas pu créer l'homme, à l'origine, tel qu'il naît à présent. » Denz-Bann., n. 1055.

[1] Assertion du P. F.-X. Jansen, S. J., *Baïus et le baïanisme*, Louvain, 1927, p. 28

« naturels » n'aurait pu prétendre qu'à une destinée inférieure, bornant ses vœux raisonnables à une félicité naturelle » (p. 103). Si donc de la condamnation de Baïus on devait déduire la possibilité d'un ordre de félicité inférieure à la vision béatifique, ce ne pourrait être que relativement à l'homme envisagé d'une manière *abstraite*, philosophiquement, et non dans son « ordination » concrète à la fin dernière.

Le P. de L. s'applique d'ailleurs à montrer que sa position n'a rien de commun avec celle de Baïus. Du long exposé de la pensée du docteur de Louvain, prise surtout dans le *De meritis operum*, il apparaît que l'homme, dans l'état d'innocence, avait un droit strict au secours divin qui, par là même, ne pouvait être appelé « grâce ». De la part de Dieu, ce secours aurait donc constitué une dette de justice à l'égard de l'homme, et aurait permis à celui-ci de mériter « humainement » et, en conséquence, d'« exiger » sa récompense. En somme, l'erreur de Baïus consistait non à enseigner l'impossibilité d'un état de pure nature, mais bien plutôt à naturaliser le surnaturel.

« L'homme, selon Baïus, a donc beau reconnaître qu'il ne se suffit pas ; ce n'est point humilité, ce n'est qu'une arrogance de plus, puisqu'il exige que l'Esprit de Dieu lui-même vienne lui conférer son « intégrité ». Mais, en même temps, cette ambition reste basse : car, avec ce moyen surnaturel, elle ne vise qu'au terme naturel, comme la vision est naturelle à l'œil... Belleli n'avait donc pas tort... lorsqu'il disait qu'au fond, tandis que S. Augustin repousse l'idée d'un état purement naturel, Baïus, au rebours, n'en admet point d'autre. Sylvester Maurus avait déjà fait une remarque analogue à propos de Jansénius. Loin de déclarer la nature pure impossible — si l'on entend par là non pas un être créé sans exemption de la concupiscence ni aucun autre don « préternaturel », mais un être dont la fin serait strictement naturelle — Baïus, en réalité, la déclarait seule possible. Jugement qui n'est qu'en apparence un paradoxe » (p. 33-34).

* *

Cet exposé — trop sommaire — des principales idées du P. de Lubac montre qu'elles constituent une évolution considérable — on serait tenté d'écrire : une révolution — dans la théologie du surnaturel. Les louanges — d'ailleurs méritées — n'ont pas manqué à l'auteur ; mais les critiques ne lui ont pas fait défaut. Sans prendre parti dans le débat, il semble utile de nous faire l'écho, près de nos lecteurs, des unes et des autres.

Dans les *Recherches de science religieuse* [2], le R. P. Lebreton, qui fut un des censeurs de l'ouvrage du P. de Lubac, loue

« la portée religieuse de ces discussions : ce qui est en jeu ce sont les données fondamentales du problème religieux : du côté de l'homme, le renoncement à un isolement orgueilleux qui l'emmure dans sa nature ; du côté de Dieu, le don d'une nature faite pour lui et qui y aspire, puis d'une grâce qui rend ce désir efficace et soulève l'homme vers Dieu, son souverain Bien et son Père ; et cette miséricorde infinie se révélant, plus touchante encore après la chute, dans une rédemption où le Fils de Dieu, fait homme pour nous sauver, nous vivifie par sa mort et nous unit en lui à son Père. Ainsi le salut de l'homme est vraiment son œuvre, mais il ne l'est que parce que Dieu a voulu par l'attrait de sa grâce provoquer et soutenir cet effort qui ne serait sans lui qu'une velléité stérile et dont il fait une volonté salutaire. »

Plus enthousiaste, cette appréciation d'un disciple du P. de Lubac, M. Chavasse, chargé de cours de Théologie fondamentale aux Facultés catholiques de Lyon [3] :

« En nous faisant remonter aux sources historiques de l'hypothèse de « pure nature » et en nous dévoilant les maux qu'elle a entraînés en théologie — sans celer d'ailleurs les services réels qu'elle a rendus en face du naturalisme d'un Baïus ou d'un Jansénius, des philosophes du siècle des lumières ou de leurs modernes disciples — le P. de Lubac a opéré sur ce point la « psychanalyse » de la conscience théologique, comme Bachelard a tenté de le faire pour la conscience scientifique. Et de cette analyse notre conscience sort vraiment « libérée ».

Débarrassée de cette hypothèse malencontreuse, la pensée théologique est prête pour s'ouvrir à nouveau au souffle de la tradition et élaborer une anthropologie chrétienne, où l'homme d'aujourd'hui puisse se reconnaître et où surtout il puisse acquérir la conviction que l'union avec Dieu est le sens profond de la vie de l'esprit et que le christianisme n'est pas une addition postiche au monde et à l'homme. C'était là la conviction profonde de tous les penseurs chrétiens avant le XVIe siècle. Or l'hypothèse de la « pure nature » avait eu pour conséquence, en face d'un naturalisme plus ou moins virulent, de reléguer le surnaturel parmi les choses indifférentes à l'homme : parler de « pure non-répugnance » de la nature en face du surnaturel, n'est-ce pas, traduit en français intelligible, présenter le surnaturel comme quelque chose qui me laisse parfaitement indifférent. Et quand j'entends des théologiens enseigner que l'ange n'a le pouvoir effectif de pécher qu'une fois engagé dans l'ordre surnaturel, ne vais-je pas éprouver plus que de l'indifférence, de l'indignation et même de la répulsion à l'égard de ce « don » qui, au lieu de parfaire purement et simplement la créature spirituelle, y introduit une telle perturbation ?

Ecartons au contraire l'hypothèse de pure nature, le surnaturel redevient aussitôt le couronnement gratuit d'une attente qui définit l'esprit comme tel. En créant l'esprit, Dieu veut un être capable de le recevoir. Les anciens Théologiens, pour ne rien dire des Pères, avaient un sens aigu de cette destination essentielle de l'esprit, et l'on aime à relire ces vieux textes d'un Hugues de Saint-Victor ou du théologien inconnu de la *Summa Sententiarum*, où, déroulant la vision chrétienne du monde, leurs auteurs posent dès le point de départ le libre dessein de Dieu de se donner, qui met en mouvement l'œuvre de la création et assure à son déploiement sa totale et foncière gratuité [4]. »

[2] *Recherches...*, 1947, p. 79. — L'éminent historien du dogme de la Trinité semble admettre qu'après Cajetan on prêta une réalité historique à l'hypothèse de l'état de pure nature : « Avant la chute, Adam aurait vécu dans l'état de pure nature, sa vie étant orientée non vers la vision intuitive de Dieu, mais vers une béatitude naturelle. » — Nous ne connaissons pas de théologien ayant admis cette *réalité historique*. L'état de nature pure n'a jamais été envisagé que comme une simple *possibilité*.

[3] *Revue du Moyen Age latin*, août-décembre 1946, p. 352-353.

[4] C'est en parlant de la création des anges que Hugues décrit cet état instable de l'esprit, état dans lequel « il y a un rythme, un mouvement réel..., un commencement d'être non déterminé, comportant possibilité d'achèvement ou de rupture. » *Quemadmodum boni erant, ita et justi erant et beati erant, sed ea bonitate et justitia et ea beatitudine quam natura incipiens acceperat non quam fecerat ipse vel meruerat faciendo...* « Impossible donc de concevoir les anges — ni, à fortiori, les hommes — créés dans un état de perfection pleinement actuelle : innocents, oui, mais non formellement justes ; bons, mais non formellement vertueux ; heureux, par conséquent, mais non formellement bienheureux. » H. de Lubac, p. 271. — *Non in beatitudine, sed ad beatitudinem*, dit l'auteur de la *Summa Sententiarum*.

Le R. P. Huby, résumant objectivement le *Surnaturel*, approuve sans réserve le P. de L. quant à sa critique de « la nature pure » [5].

« Contre Baïus qui niait la gratuité des dons faits par Dieu à Adam, les théologiens ne se contentent pas de défendre la possibilité d'un *état* de pure nature, c'est-à-dire d'un état où l'homme, *tout en étant créé pour une fin surnaturelle* [6], aurait pu connaître, « non à titre de peine de péché, mais en raison même de sa nature, la mortalité, la concupiscence et tout le cortège des maux dont les héritiers d'Adam portent la lourde expérience », par une déviation presque insensible, ils transforment la possibilité d'un *état* de pure nature en possibilité d'un *ordre* purement naturel, propre à s'achever en une *fin* purement naturelle, ils introduisent ainsi un rapport de finalité inconnu des anciens... Ce système de « la nature pure »... « n'a-t-il pas réalisé, de la nature au surnaturel, une séparation qui devait être fatalement meurtrière ? » En soutenant la possibilité d'un ordre naturel consistant, donnant satisfaction aux besoins et aux désirs de la nature, en présentant celle-ci comme un tout bien clos, ayant pouvoir de s'équilibrer par soi-même, il faisait de l'ordre surnaturel une superfétation dont l'homme était tenté de se passer, puisque ce surnaturel ne trouvait en lui ni attente, ni désir, ni aspiration. Cette conception du surnaturel comme d'une superstructure venant se poser du dehors sur un édifice qui tient par lui-même, ouvrait la voie à une philosophie et à une morale séparées, se constituant en complète indépendance non seulement de toute révélation positive, mais de toute orientation foncière de l'âme à la vision béatifique » (p. 266).

Le P. H. est donc pleinement d'accord avec le P. de L. pour dépasser ces représentations et nous faire saisir « ce cas unique de la condition de créature, ce paradoxe d'un esprit créé, qui désire Dieu essentiellement sans rien exiger » (p. 267).

Le R. P. Cayré [7] constate que l'ouvrage du P. de Lubac « marque manifestement un grand progrès par les résultats positifs qu'il apporte et plus encore peut-être par l'esprit qu'il incarne. Certaines tendances d'école, utiles sans doute en leur temps, semblent appelées à céder peu à peu devant les besoins nouveaux dont témoigne l'esprit moderne, besoins qui d'ailleurs rejoignent les aspirations supérieures des âmes. L'important est d'écouter leurs appels. A cet égard, le R. P. de L. est admirablement renseigné et nous avons tout à gagner à entendre son message. Il est un écho de la voix profonde qui monte de l'humanité même incroyante. Il suffit de veiller à ne pas donner à cette voix plus de valeur qu'elle n'en a en face du surnaturel proprement dit. »

Cette dernière phrase semble indiquer que certaines confusions sont possibles et doivent être évitées. Le R. P. Léopold Malevez, S. J., est persuadé que son confrère le P. H. de L. n'a point commis ces confusions ; mais il lui reste de sérieuses difficultés qu'il expose dans un long article : *L'esprit et le désir de Dieu* [8]. Le système du P. de L., lui semble-t-il, « souffre d'une contradiction interne, dont voici en bref l'expression : son caractère distinctif consiste... dans l'affirmation simultanée de l'inefficacité et de l'inconditionnalité du désir de Dieu ; mais précisément ces deux attributs ne peuvent être vrais à la fois. » Si ce désir était efficace par lui-même, le surnaturel n'aurait plus de raison d'être à moins d'identifier la grâce avec le désir lui-même. Identification impossible ici, car, dans une théologie comme celle du P. de L., le désir de voir Dieu ne peut pas mourir au cœur de l'homme et même l'Enfer clame son appel vers le Ciel. « S'il en est ainsi, il n'est plus question de confondre grâce et désir ; car la grâce peut nous quitter ou plutôt... nous avons le triste pouvoir de la tuer en nous, sans cesser de vivre. » Le P. de L. ne le nie pas ; bien au contraire, il « distingue la réalité de l'attrait et la réalité de la grâce et ne reconnaît d'efficience surnaturelle à la première que par l'adjonction de la seconde. Par soi-même, répète-t-il, le désir demeure impuissant » (p. 25-26).

Il est donc impossible de considérer le désir du surnaturel comme absolu :

« Notre aspiration au Seigneur ne détermine pas en nous sa venue ; c'est donc que celle-ci demeure à la discrétion de sa libre condescendance. Imprimez toute force possible à vos élans d'infini, fondez sur eux la vie morale la plus héroïque ; après comme avant, Dieu se donne s'il le veut bien ; il reste maître de son secret, *même à l'égard de sa propre attente*. Il ne contracte, pour ainsi dire, l'obligation du don de lui-même qu'à partir du don déjà commencé : s'il a ouvert l'intimité dans la grâce, il se doit de la consommer dans la gloire » (p. 26).

Aussi, nonobstant les « méfaits » du système de la nature pure, le P. Malevez insiste sur certains avantages de la conception « qui voit dans l'être spirituel créé un centre d'activité séparée, une façon d'absolu en face de Dieu. » Les philosophes récents n'accusent-ils pas plutôt la personnalité de l'esprit « et cette condition de son être qui le pose vis-à-vis des autres hommes et de Dieu, comme un moi en face d'autres « moi », prêt à engager le dialogue et à nouer la relation du je - tu ? » Sans doute, en tant que créature, l'esprit suspend son être et sa vie à l'être même de son auteur ; mais, en tant que spirituel et libre, il s'en détache et, en quelque sorte, il l'affronte. En lui donnant la liberté, Dieu communique à l'homme quelque chose de son essence absolue et de son indépendance. L'homme possède ainsi une force qu'il peut retourner contre Dieu et même lorsqu'il se fixe dans le bien sous la motion de la grâce, c'est à soi-même comme à Dieu qu'il le doit (p. 27). Si le P. de L. a eu raison d'accuser, dans le désir de voir Dieu, un aspect de notre dynamisme, « il eût fallu donner un relief égal à l'autre aspect, suivant lequel le désir apparaît comme l'expression d'un esprit libre et relativement auto-suffisant. » En raison de la part que nous y prenons sous cet aspect, « le désir de voir Dieu est le désir, en nous, non de

[5] *Etudes*, nov. 1946, p. 265-268.

[6] Est-ce bien là la pensée primitive des théologiens sur l'état de pure nature ? — Le R. P. Boyer écrit : Si enim *nec destinatio ad visionem intuitivam Dei*, nec immunitas a concupiscentia, nec donum immortalitatis aliave dona his connexa pertinent ad naturam vel ad naturæ exigentias, certum est hominem a Deo creari potuisse sine ullo ex illis donis gratuitis, ac proinde in statu naturæ puræ. (*De Deo creante et elevante*, Rome, 1940, p. 320).

Dans le dernier numéro de *Gregorianum* (octobre 1947, p. 379-395), le R. P. Boyer se livre à une critique détaillée du livre du P. de Lubac, avec une sympathie qui ne diminue en rien la fermeté de la conclusion où est « exclue la thèse » qui fait le fond de *Surnaturel*.

[7] L'*Année théologique*, 1946, p. 463.

[8] *Nouv. Revue théologique*, janvier 1947, p. 3-31.

la nature, mais de l'esprit, de la liberté » et il va de soi qu' « à un tel désir, selon qu'il trouve en nous son commencement absolu, Dieu n'est pas tenu de répondre » (id.).

On peut donc, semble-t-il, malgré certaines difficultés qui lui sont inhérentes, concevoir un système de la nature pure dont s'accommoderait le désir de voir Dieu. L'esprit pourrait exister sans jamais recevoir l'offrande de la surnature, mais il en posséderait du moins un désir conditionné, désir inscrit au plus profond de son être, désir dans lequel l'esprit, inquiet des réalités divines, lancerait un appel vers le ciel. Le reproche formulé contre l'état de nature pure, à savoir qu'il oblige pour ainsi dire l'homme à considérer le surnaturel comme du « surajouté » comme « un ornement postiche » ne s'appliquerait plus à un telle conception. Car le désir inefficace et conditionné « montre l'esprit s'ouvrant par l'intérieur à la surnature, l'homme ne pouvant être pleinement lui-même qu'à la condition de devenir plus que soi-même » (p. 28).

* *

Le R. P. Jacques de Blic, professeur à l'Université catholique de Lille n'a pas, à proprement parler, fait la critique du *Surnaturel* du P. de L. Il lui est impossible affirme-t-il, de souscrire à la thèse générale du livre. C'est donc une sorte d'antithèse qu'il nous faut ici analyser [9].

Dès 1939, le problème de la peccabilité de l'ange, déjà agité par le P. de Lubac [10], avait attiré l'attention de son confrère. Dans *Surnaturel*, la peccabilité de l'ange dans l'ordre naturel est devenue un argument en faveur de l'impossibilité de l'état de nature pure. La plupart des auteurs, se conformant à une interprétation commune de la doctrine thomiste, enseignaient que si les démons ont péché, comme l'enseigne la Révélation, c'est à raison de la perspective *surnaturelle* de l'option où ils avaient à s'engager ; mais, en principe, tous ces théologiens maintenaient l'impeccabilité de l'ange dans l'ordre naturel. Le travail du P. de L. tend, au contraire, à établir que, d'accord avec toute la tradition chrétienne, S. Thomas dénie formellement aux esprits créés, comme tels, la capacité de ne pouvoir faillir, propriété exclusive de Dieu.

Le P. de B. s'est « penché » sur les textes de S. Thomas pour découvrir leur secret. Travail original, méritant d'être étudié pour lui-même, autant que comme critique de l'opinion du P. de L.

Toute une série de textes affirme en vérité l'absolue peccabilité de toute créature. Inutile de les indiquer tous : un seul suffira, puisqu'il est emprunté à la *Somme théologique* qui condense la pensée dernière de l'Angélique Docteur : « La volonté divine seule est la règle de son acte, car elle n'est pas ordonnée à une fin supérieure ; toute volonté créée, au contraire, n'a de rectitude que dans la mesure où elle se règle sur la volonté divine... Ainsi c'est dans la volonté divine seule que le péché ne peut exister ; dans toute volonté créée le péché peut exister dans l'ordre de sa nature [1]. » A propos du péché des anges, S. Thomas, à la fin de la même q. 63, précise que naturellement parlant, et dans tous les ordres angéliques, même les plus élevés, « la liberté du libre arbitre » suffit à expliquer la chute [2]. Même élevés en grâce, les anges n'étaient pas impeccables, car « l'inclination au bien résultant de la grâce n'impose pas la nécessité : celui qui possède la grâce peut ne pas en user et pécher [3]. » On retrouve la même doctrine dans le *De anima*, dans le *De malo*, dans le *Compendium théologiæ*, dans le *Contra Gentiles* [4], etc.

A cette thèse, si clairement exprimée, et qui s'est imposée à S. Thomas du point de vue théologique, le saint Docteur juxtapose une autre thèse, apparemment peu conciliable avec elle. Celle-ci est celle qu'ont retenue la plupart des thomistes : « *les esprits mauvais ont péché* de fait, *à raison de la perspective* SURNATURELLE *de l'option où ils ont eu à s'engager ;* mais, en principe, *ils sont impeccables de leur* NATURE. » Le P. de B. estime que si S. Thomas a formulé la première thèse en raison de considérants et d'autorités théologiques, la seconde thèse fait état de conceptions philosophiques. L'influence d'Aristote se fait ici sentir. Pour Aristote, les intelligences pures *sont toujours en acte* et par conséquent *sans erreur possible, sans péché.* La déduction est nettement exprimée dans le *De Malo*, q. 16, a. 3 : « Le mal ne se trouve pas en un être toujours en acte, mais seulement en ceux en qui la puissance peut être séparée de l'acte. Or les anges, dès le principe de leur création, ont possédé tout ce qui appartient à leur perfection naturelle ; ils étaient cependant encore en puissance à l'égard des biens surnaturels, accessibles à eux par la grâce de Dieu. *Il en résulte que le péché du démon n'a pu se produire relativement à l'ordre naturel, mais par rapport à quelque objet surnaturel* » [5]. A cet argument fondamental, il sem-

[9] *Mélanges de science religieuse*, 1947. *Bulletin de morale*, p. 93-113. Cette étude fait suite à un article antérieur : *Saint Thomas et l'intellectualisme moral*, à propos de la peccabilité de l'ange, 1944, p. 241-280, complété par deux notes : *Peccabilité du pur esprit et surnaturel*, 1946, p. 162 ; *Quelques vieux textes sur la notion d'ordre surnaturel*, id., p. 359-362.

[10] *Esprit et liberté*, dans le *Bulletin de litt. eccl.* de Toulouse, 1939, p. 189-207.

[1] Divina voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur ; omnis autem voluntas cujuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet nisi secundum quod regulatur a voluntate divina... Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest ; in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundum ordinem suæ naturæ (I^a, q. 63, a. 1).

[2] Probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt... In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quæ secundum quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest (I^a, q. 63, a. 9, ad 3).

[3] Inclinatio gratiæ non imponit necessitatem ; sed habens gratiam potest ea non uti et peccare (I^a, q. 62, a. 3, ad 2).

[4] *De anima*, a. 8, ad 4 ; a. 14, ad 3 ; *De malo*, q. 16, a. 2 ; *Comp. theol.*, c. 111 ; *Cont. Gent.*, l. III, c. 109.

[5] *De malo*, q. 16, a. 3. Dans son bel article *Nature et surnaturel* (*Recherches de Science religieuse*, 1946, n° 1), le R. P. H. Rondet avait déjà pris les raisons apportées par le P. de Blic : « On pourrait chercher à distinguer [pour les anges] entre une fin naturelle et une fin surnaturelle ; cette distinction est très importante dans le cas de l'homme, cependant elle n'intervient pas, du moins directement, dans le cas des purs esprits. Pour que l'ange ait une fin naturelle, il faudrait que, chez lui, la nature soit en puissance à cette fin. Or l'ange possède d'un coup toute la perfection de son être naturel ; le bonheur naturel ne saurait se présenter à lui comme un but à poursuivre. En revanche, il est essentiellement en puissance à la surnature... Pour y arriver il lui faut le secours divin... Il n'y a pas pour l'ange de péché possible dans l'ordre de la nature, mais seulement par rapport à la fin surnaturelle » (p. 58-59).

ble qu'on en puisse joindre deux autres : la droiture du mouvement affectif d'ordre naturel et l'absence de toute erreur ou ignorance dans la connaissance angélique :

« Si tout péché implique erreur ou ignorance, ainsi que l'admet S. Thomas à la suite de ses maîtres grecs, la mesure de la peccabilité des anges ne peut que se confondre avec celle de leur faillibilité. Or de purs esprits ne sont faillibles que quand ils jugent par leurs propres lumières de choses qu'ils ne peuvent saisir sans l'illumination de la grâce : ce qui fut précisément le tort du démon.

Tant qu'il ne s'est vu qu'en face de lui-même, au premier instant de son existence, celui qui allait devenir le démon ne pouvait que rester dans la rectitude, en aimant, avec sa propre nature, le Créateur qu'il percevait à travers elle : amour d'ailleurs inférieur à la charité, puisqu'étranger à la grâce [6]... Mais lorsqu'il s'est vu en face de sa destinée, le démon a voulu s'approprier la béatitude suprême par la seule vertu de son vouloir, au lieu de consentir à la mériter avec l'aide de la grâce divine. Refusant de se subordonner à Dieu, aspirant même à se faire l'égal du Très-Haut (en tant que Dieu ne tient sa béatitude que de lui-même), il a commis un péché d'orgueil. C'est que la destinée qui s'offrait à lui était d'ordre surnaturel. Si elle avait été proportionnée à sa nature, il n'aurait pas eu la même présomption, car sous le rapport de la nature, il se savait inférieur à Dieu. Mais il ne saisissait pas son infériorité par rapport aux biens de la grâce » (p. 273-274).

Y a-t-il réellement antinomie entre les deux thèses ? On ne peut, semble-t-il, l'affirmer, puisque, parallèlement à la doctrine de l'impeccabilité de l'ange dans l'ordre de la nature, les dernières œuvres de S. Thomas reprennent l'affirmation de l'être créé « naturellement peccable ». S. Thomas a voulu simplement compléter, préciser la portée de l'affirmation traditionnelle par une explication d'ordre philosophique. On ne saurait oublier l'une et négliger l'autre. S. Thomas est un *théologien-philosophe*,

« avide de penser les choses de la foi dans le cadre de cette philosophie grecque qu'Aristote a portée tout près de la perfection et que consacre sur tant de points l'exceptionnelle autorité de Denys, mais plus attaché encore aux enseignements des représentants autorisés de la tradition chrétienne. Un théologien dont la morale sera donc résolument intellectualiste comme celle des penseurs grecs, et qui par conséquent ne doutera pas que le péché implique toujours une ignorance ou une erreur, et qui pour cela même situera nécessairement le péché des anges sur le plan surnaturel, puisque la pure intelligence angélique est infaillible dans l'ordre de la nature ; mais qui par ailleurs n'hésitera pas à tenir avec S. Jérôme, avec « S. Grégoire de Nysse » [7], avec S. Jean Damascène et tout l'ensemble des docteurs chrétiens, qu'aucune volonté créée n'est par nature à l'abri du péché » (p. 278-279) [8].

Etudiant directement le problème du surnaturel, le P. de B. commence par rappeler [9] que « dans les documents romains dirigés contre Baïus et les Jansénistes, nous voyons notre idée du surnaturel associée à celle de quelque chose qui n'est pas dû à la nature et qui ne doit pas être conçu comme un complément logique de la nature, mais au contraire comme un don de la libéralité toute gratuite de Dieu » (p. 95.) « Tout cela se retrouve équivalemment chez S. Thomas » (p. 96), vingt textes le prouvent.

Mais il faut avouer que S. Thomas reconnaît à la nature même de l'homme une aspiration positive vers la vision bienheureuse. Nous connaissons la série de ces textes : « C'est du contenu de cette série de textes thomistes que le P. de L. semble faire le pivot ou le support de sa conception personnelle ». Il faut lui accorder « que le raisonnement de S. Thomas conclut, non à la simple possibilité de la vision intuitive..., mais à sa réalité, en tant que *postulée par la nature de l'esprit comme tel* [10]. »

Comment concilier ces assertions divergentes ? Plusieurs considérations, selon le P. de B., doivent ici intervenir.

En premier lieu, c'est apparemment dans un but apologétique — établir la doctrine chrétienne de la destinée orientant l'homme vers l'union à Dieu — que S. Thomas propose cet argument du « désir naturel du surnaturel ». Mais, devant d'autres doctrines (mérite, vertus théologales, nécessité de la Révélation, limbes), notre Docteur affirme sans hésiter que la vision divine est au-dessus de tout désir naturel comme au-dessus de toute connaissance purement humaine ou angélique.

Autre mise au point intéressante : dans la mesure où l'on peut dire que notre nature tend spontanément à sa fin dernière, S. Thomas précise que « l'objet de cette inclination est *le bonheur en général*, non la forme voulue par Dieu de notre béatitude ; car une telle spécification du bonheur auquel les hommes aspirent, reste ignorée d'un grand nombre, ne nous étant connue que par la Révélation » (p. 98).

D'ailleurs S. Thomas a nettement affirmé qu' «un désir naturel ne peut avoir pour objet qu'une chose qu'on peut avoir naturellement ». Pour atteindre une fin « il faut une puissance proportionnée à cette fin [1] ». On dira sans doute que S. Thomas semble attribuer à l'esprit comme tel une sorte de « connaturalité » avec le Dieu de sa béatitude. Les formules thomistes abondent en ce sens. Seulement, il ne faut pas forcer la pensée du saint Docteur :

« L'école dite augustinienne a vraiment abusé autrefois de [ces] formules thomistes... Il ne s'y agit nullement d'une puissance active, c'est trop clair ; mais pas même d'une puissance passive à considérer comme *naturalis*, car à celle-ci correspond dans l'ordre naturel, par défini-

[6] *De malo*, q. 16, a. 4, ad 14 ; ad 15.

[7] En réalité Nemesius d'Emèse, *De natura hominis*, P. G., t. XL, col. 508-818.

[8] Le P. de L. estimait que l'idée de nature pure, dans son rapport avec la peccabilité angélique restreinte à l'ordre surnaturel, avait eu pour initiateur Bannez (*Surnaturel*, p. 279-280). Le P. de B. repousse cette attribution. Il a demandé aux vieux auteurs eux-mêmes ce qu'ils pensaient de la question et, remontant de Cajetan à Durand de Saint-Pourçain en passant par Capréolus (*Mélanges*, 1946, p. 559-562), il montre, textes en main, que « longtemps avant le XVI[e] siècle, l'hypothèse de la pure nature avait pris assez de consistance dans la pensée des théologiens — et, avec elle, la distinction des deux ordres — pour que l'école thomiste pût chercher à en éclairer le problème de la peccabilité de l'ange. »

[9] Les références sont ici données aux *Mélanges*, 1947, cahier 1.

[10] *Surnaturel*, p. 467-471.

[1] Desiderium naturale non potest esse nisi rei quæ naturaliter haberi potest (*Sent.*, III, d. 27, q. 2, a. 2). — Nihil potest ordinari in aliquem finem, nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis (*De veritate*, q. 14, a. 2). Cf. *De Spe*, a. 1, ad 8 ; *Sum. theol.*, I[a]-II[ae], q. 62, a. 3.

tion même, un pouvoir actif d'actuation : ce qui n'a pas lieu *in casu*. — C'est donc à la *potentia obedientalis* que se rattache notre *capacitas* du surnaturel, ainsi que sans ambages l'enseigne S. Thomas en ce qui concerne les vertus infuses, l'union hypostatique et même la vision divine promise à l'homme [2]. Or ceci est d'extrême conséquence, car la puissance ou capacité obédientielle *n'est pas nécessairement remplie par Dieu*. S. Thomas le dit expressément (p. 99) [3]...

... Selon une telle ligne de pensée, on est conduit à se représenter comme réalisable un ordre de providence où les possibilités qu'offre en soi la nature humaine par rapport à l'incarnation du Verbe, à l'élévation de l'homme à la gloire céleste, à l'infusion des vertus surnaturelles, fussent demeurées à l'état de pierres d'attente » (p. 99-100).

Et le P. de B. de conclure : Les présomptions n'apparaissent pas favorables à cette affirmation du P. de L. que l'idée de « pure nature » a fait son entrée dans la théologie peu avant le XVI[e] siècle, à la faveur de spéculations philosophiques sur la « potentia Dei absoluta », sans que le dogme de la grâce y soit spécialement intéressé. (*Surnaturel*, p. 105). Sans doute, les théologiens médiévaux « *n'ont pas été préoccupés* de la question de la pure nature [4], parce que précisément, *elle ne faisait pas alors question* dans la pensée théo logique commune » (p. 100). Mais de ce qu'il n'existe pas, au XIII[e] siècle, de traité *De statu naturæ puræ* ou *De Deo elevante*, il ne s'ensuit pas que les auteurs de cette époque n'en possédaient ni l'idée, ni le vocabulaire.

Pour le démontrer, il suffirait de mettre en regard la position de Baïus et celle de S. Thomas. Baïus, parlant de la grâce *naturæ innocenti debita*, estimait que le premier homme, en vue de réaliser sa rectitude, avait besoin de la charité, hors de laquelle il n'y aurait eu, en lui, que concupiscence vicieuse. Même innocente, la nature humaine n'aurait eu cette rectitude que par un complément surnaturel, en sorte qu'entre l'amour surnaturel de Dieu et l'amour coupable éloignant de Dieu la créature intelligente, il n'y a pas de place pour un amour naturel honnête [5]. Chez S. Thomas, le point de vue est strictement inverse : certains actes peuvent être bons, sans être méritoires du ciel [6], tout acte de l'infidèle qui n'a pas la grâce n'est pas nécessairement péché [7]. Et l'on sait cependant que S. Thomas n'admet pas, concrètement, d'actes humains indifférents. C'est donc qu'un acte peut avoir une valeur morale véritable, sans que cette valeur soit nécessairement conditionnée par la charité.

[2] Le P. de B. cite *De virt. in comm.*, a. 10, ad 13 ; *Sent.*, III, d. I, q. I, a. 3, ad 4 ; *Sum. theol.*, III[a], q. I, a. 3, ad 3 ; *Comp. theol.*, a, 104.

[3] A propos de l'union hypostatique (*Sent.*, III, d. I, q. I, a. 3, ad 4 ; *Sum. theol.*, III[a], q. I, a. 3, ad 3) : — de la perfection de la connaissance angélique au ciel (*De ver.*, q. 8, a. 4, ad 13) ; — de la prédestination (id., q. VI, a. 2, ad 3).

[4] Ce qui n'empêche pas S. Thomas de l'envisager à plusieurs reprises : *Sent.*, II. dist. 31, q. I, a. 2, ad 3[m] ; *De malo*, q. IV, a. 6, ad 14 ; q. V, a. 1, ad 15.

[5] Voir prop. 38, 34, 36, 62 ; Denz-Bann., n. 1038, 1034, 1036, 1062.

[6] *Sent.*, II, dist. 28, a. 1 et ad 1 ; IV. dist. 17, q. I, a. 2, sol. 2, ad 3 ; *De malo*, q. II, a. 5, ad 7.

[7] *Sent.*, I, dist. 41, q. I, a. 2 ; II[a]-II[ae], q. X, a. 4 ; *In epist. ad Rom.*, c. XIX, lect. 3. — Cf. Baïus prop. 25 ; D.-B. n. 1025.

Cette remarque fait clairement pressentir que la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, sans qu'il y ait nécessairement « ordination » du premier au second, entre bien dans la perspective de la doctrine thomiste. Le P. de B. accumule les textes démontrant l'existence, dans la pensée de S. Thomas, de cet ordre moral naturel relevant « non d'un ordre de la providence dépendant de la volonté divine, mais uniquement de la Raison éternelle, dont la nôtre est un reflet » (p. 102). Et, de là, l'idée d'une double fin dernière possible, régulatrice de la vie morale : « Qu'on y songe ! S'il n'y avait d'autre fin régulatrice de notre vie et capable de s'imposer à nous, que la fin surnaturelle dont nous sommes informés par la Révélation, il faudrait dire qu'avant le christianisme et en dehors de lui, l'homme était et demeure sans règle morale perceptible. Il n'y aurait pas, en rigueur, de loi naturelle » (p. 103) [8]. Sans doute, la fin « naturelle » est imparfaite par rapport à la fin surnaturelle ; sans doute encore, l'état présent de l'humanité ne comporte qu'une fin, la surnaturelle, mais il ne s'en suit pas que la thèse de la vision divine, seule fin possible de la créature raisonnable, soit un point essentiel de la philosophie chrétienne elle-même [9].

C'est en s'appuyant sur ces principes, indiscutablement thomistes, que le P. de B. aborde le point essentiel qui oppose sa conception à celle du P. de L. Nous n'avons plus qu'à citer. Le P. de Blic commence par résumer la position prise par son confrère :

« Du fait que c'est une aspiration « naturelle », c'est-à-dire quelque chose qui sourd, en nous, du plus profond de notre être individuel, le désir de Dieu ne peut passer pour la revendication d'un droit ; bien plutôt se présente-t-il comme une vocation, ou, si l'on veut, comme une exigence — soit — mais alors comme *une exigence s'imposant à nous*, un principe d'obligation (*Surnaturel*, p. 488-491). Et puis (seconde considération qui approfondit la première), « s'il y a dans notre nature un désir de

[8] Finis communis et *ultimus* est *duplex* (*Sent.*, II, dist. 41, q. I, a. 1) ; Est *duplex* hominis bonum *ultimum* (*De ver.*, q. 14, a. 2, 5) ; *Ultima* perfectio rationalis naturæ est *duplex* (I[a], q. 62, a. 1).

[9] Cf. *Surnaturel*, p. 117-120 ; cf. p. 110, 165 et suiv. ; 173, 452. — Ici encore nous renvoyons à l'article du P. Rondet, qui décrit, avec les nuances appropriées, la position de S. Thomas et rejoint le P. de B. : « Pour l'homme, il faut distinguer nettement une fin surnaturelle et une fin naturelle, celle-ci proportionnée aux forces de l'homme, l'autre les dépassant de toute la hauteur du ciel. Cette distinction est fondamentale. Elle commande la distinction entre les vertus naturelles et les vertus surnaturelles, et elle exerce son emprise jusque dans le domaine de la « Politique » et des rapports entre l'Eglise et l'Etat. Mais encore faut-il bien le comprendre. Elle s'inspire, en effet, chez S. Thomas, d'une perspective assez différente de celle qui dominera chez les théologiens contemporains de Suarez. Il s'agit ici non de deux états possibles de l'humanité, de deux fins correspondant à des ordres qui ne sauraient être réalisés simultanément, mais de deux aspects ou, si l'on veut, de deux ordres de connaissance et d'activité dans une même humanité concrète. Selon, en effet, que l'on considère l'homme en philosophe ou en théologien, les notions de vertu, de loi et de fin dernière sont à modifier. Le point de vue du philosophe est un point de vue incomplet ; son instrument de connaissance, la raison qui, en droit sinon en fait, lui permet de connaître le tout de la nature, est impuissant à lui révéler le tout de l'homme. Seul, le théologien, qui s'appuie sur la Révélation divine, peut s'élever au point de vue suprême et définitif » (*Art. cité*, p. 59-60).

voir Dieu, ce ne peut être que parce que Dieu veut pour nous cette fin surnaturelle qui consiste à le voir. C'est parce que, la voulant et ne cessant de la vouloir, il en dépose et ne cesse d'en déposer le désir dans notre nature. En sorte que ce désir n'est autre que *son appel* » (p. 486). « Si nous voulons emprunter une formule à S. Thomas d'Aquin, nous dirons que le désir de l'homme ne saurait être vain, parce que Dieu ne saurait être frustré dans son œuvre » (p. 493). (*Art.* du P. de B., p. 109).

Considérations séduisantes, mais qui n'impliquent pas, au jugement du P. de B., une solution satisfaisante :

« On voit mal, dit notre auteur, d'une part comment le désir profond qui est en cause, pourrait marquer une exigence divine *effective*, un principe *réel* d'obligation, sans être perceptible comme exigitif, à la manière dont le sont les principes de la moralité... Le P. de L. a beau nous dire, d'un point de vue d' « observation psychologique » : « Lorsqu'il se traduit dans les opérations de la vie consciente, le désir de voir Dieu prend la forme d'un devoir avant de prendre celle d'un besoin » (p. 488) ; cette affirmation ne persuadera, nous le craignons, que ceux qui d'avance lui seront acquis... Il est incontestable, d'ailleurs, qu'historiquement les théologiens du désir de Dieu l'ont souvent présenté comme un « pondus naturæ » en quelque sorte métaphysique et toujours dans une perspective de recherche de béatitude, chose psychologiquement très différente des injonctions de la conscience.

Reste la seconde considération, celle qui va à faire honneur à Dieu même de l'infrustrabilité de notre désir de Lui, en tant que ce désir est précisément son œuvre. Là encore, nous avouons nous sentir perplexe. Comment comprendre, en effet, cette attribution à Dieu du désir naturel humain ?... Admettrait-on l'hypothèse, qu'il faudrait alors renoncer à tenir pour « inefficace », impuissant à rejoindre son objet, ce désir de Dieu qui émanerait justement de Lui ? Au vrai, il n'y aurait plus de problème du surnaturel, parce qu'il n'y aurait plus de nature » (p. 110).

* *

Au fond c'est dans l'impossibilité de distinguer le surnaturel de la nature que gît toute la difficulté du sytème du P. de L. Et c'est là ce qui justifie la répugnance des théologiens à l'admettre. Le P. de Lubac a su mettre en relief une grande idée chrétienne, c'est que l'esprit ne peut pas, sans se renier, ne pas tendre vers Dieu, ne pas vouloir vivre de la vie de Dieu par la grâce. Car il est bien vrai, dit à ce sujet le P. de B. que « la Révélation et l'effusion de grâce dont elle s'accompagne, ont mis en fait dans nos cœurs la sainte espérance qui tourne les désirs vers le ciel. Pourtant, que ce soit l'esprit en tant qu'esprit, et non pas seulement l'âme en tant que touchée par la grâce, qui expérimente ou possède en germe le désir de voir Dieu, la Révélation ne nous le dit nulle part et la lettre des deux Testaments insinue plutôt le contraire, justifiant par avance les directives doctrinales de l'Eglise » (p. 112).

Il faut maintenir la doctrine reçue [10] : « Aucune proportion de la nature créée à pouvoir atteindre au surnaturel. Seul un don gracieux de Dieu peut nous faire atteindre à la surnature. Et pareillement, aucune exigence du surnaturel : « L'homme ne suffit pas, par ses propres forces, à désirer la béatitude de ce désir parfait qui suffit à la mériter ». (*Sent.*, IV, dist. 49, q. I, a. 3 ; q. III, ad 3). Et il ne suffit même pas à la connaître de cette connaissance réelle, qui est déjà connaissance inchoative expérimentale, commencement de démarche efficace vers cette fin transcendante, comme est la foi : inchoatio vitæ æternæ (*De veritate*, q. 14, a. 2). Pour S. Thomas, la grâce n'est que le perfectionnement suprême de la nature, son achèvement dernier, auquel elle est par essence ordonnée radicalement, mais sans que, de soi, elle puisse le réaliser ou y avoir exigence... Loin que la grâce soit addition extrinséciste à la nature..., elle est, pour S. Thomas, achèvement et simplification. Le Docteur par excellence de la divine Transcendance est, à un degré suprenant, Docteur aussi d'une intime Immanence de finalité. »

Ces réflexions qui laissent entrevoir l'aspect sous lequel certaines assertions du P. de L. doivent être comprises et retenues, se complètent de considérations relatives à l'opinion augustinienne touchant la déchéance causée par le péché originel. Après avoir réfuté les exagérations de cette opinion, M. Verrièle expose une idée qu'avant lui nous avions déjà développée dans l'*Ami :* « Ce n'est pas seulement l'harmonie gratuite, préternaturelle, de nos facultés qui, par le péché d'origine, a été soustraite, mais aussi *cette part naturelle de Providence*, ces secours ou ces grâces d'ordre naturel qui seraient accordées à la prière de l'homme dans l'état de pure nature... que, précisément, la grâce originelle suppléait elle-même en produisant une intégrité préternaturelle meilleure. Celle-ci étant soustraite, avec la grâce de l'origine, la nature est donc moralement impuissante... [Mais] cette diminution d'ordre naturel... a pour but *précisément de mieux nous disposer et attirer ce surnaturel divin du Christ*, à notre définitive destinée divine d'ici-bas, par l'insuffisance sentie de notre nature en son ordre, *comme par un vide et un besoin* qui constamment, vitalement, postule en nous un surcroît divin indéterminé... [Ainsi Dieu nous aide] à nous soulever, par besoin vécu et par sentiment de notre intérêt, à vouloir cette déification surnaturelle à laquelle obligatoirement il nous destine — et qui, si transcendante soit-elle, est ainsi comme naturalisée en nous et non plus quelque chose de tout extrinsèque, plaqué du dehors sur notre âme [1]. »

V

Dans *Mes raisons de croire* [2], M. le chanoine Magnin († 27 août 1940) a composé une apologétique, telle qu'il la concevait pour la faire mieux accepter des esprits contemporains, soucieux d'harmoniser leur foi avec les progrès de la psychologie, de l'ethnologie et de l'histoire.

L'Introduction ferait penser à un travail d'inspiration pascalienne, avec des réminiscences empruntées à la philosophie religieuse du P. Laberthonnière, de MM. Le Roy et Blondel. M. Magnin est, en réalité, beaucoup plus personnel. Si l'on trouve dans son œuvre des traits communs avec les auteurs qu'on vient de citer, il faut s'empresser d'ajouter que seules ont été retenues les concep-

[10] Nous empruntons presque textuellement cette conclusion à M. Verrièle, *Le surnaturel en nous et le péché originel* (p. 58-60)

[1] Verrièle, *op. cit.*, p. 197-198.

[2] In-8 de 306 p., 270 fr. — Paris, Bloud et Gay, 1947.

tions s'accordant avec les saines exigences de l'apologétique et du dogme. Le « comme si », cher à M. Le Roy, trouve, sous la plume de M. Magnin, une explication pleinement orthodoxe.

« Si nous disons : il faut traiter Dieu *comme si* Il était un être personnel, un père, un ami, ce n'est pas pure fiction ni en vertu d'un pieux mensonge, pour nous donner l'encouragement d'une illusion... Si nous usons de ce langage de comparaison et d'approximation, c'est parce que Dieu dépasse infiniment tout ce que nous en pouvons dire, qu'en Lui se réalise incommensurablement plus, et non pas moins que la Personnalité, la Paternité et l'Amitié de l'expérience purement humaine. Cet inquiétant *comme* traduit une impuissance de nos moyens d'expression, et non pas une déficience de Celui auquel il s'applique » (p. 139).

La première partie, très courte, pose « le principe » de toute apologétique religieuse, l'existence de Dieu : les preuves cosmologiques, présentées de façon à les dégager des attaques de la critique moderne, sont peut-être trop facilement ramenées à la preuve des causes finales. Mais les preuves psychologiques et morales sont exploitées à fond.

La deuxième partie (p. 97-300), intitulée « La voie » marque les trois étapes par lesquelles se jalonne toute la route menant à la foi. La première étape est la conscience de notre *vie personnelle*, avec les deux conséquences essentielles de cette personnalité : la liberté et l'immortalité.

La vraie vie personnelle exige que nous sortions pour ainsi dire de notre personnalité pour nous unir à Dieu mais, ensuite, en communion étroite avec les autres humains, nos frères. C'est là la deuxième étape : la *vie religieuse*.

Cette vie religieuse, personnelle et collective, ne saurait être laissée aux directives des initiatives individuelles. Convenance d'une religion révélée et historique ; nécessité de fait d'une religion positive. L'histoire nous montre l'incarnation préparée dans le peuple d'Israël avec les orientations du prophétisme, l'enrichissement apporté par le judaïsme à l'idée du Messie futur et même, dans une mesure dont il faut exclure tout syncrétisme, la contribution de la gentilité. L'incarnation se réalise en la personne de Jésus, dont la transcendance divine s'impose à quiconque veut s'orienter loyalement vers la vérité. Le milieu dans lequel va se développer l'action du Christ dans les âmes, leur imposant la troisième étape de la foi, la *vie chrétienne*, c'est l'Eglise, la vraie Eglise qu'il est facile de discerner des déviations de l'institution ecclésiastique. Une synthèse finale nous fait voir la vie de l'Eglise : doctrine et vie de la charité, avec les moyens de développer cette vie surnaturelle, le culte et les sacrements.

L'apologétique, telle que l'a conçue M. Magnin, n'épuise pas, de toute évidence, tous les motifs de crédibilité. Ceux qu'elle nous propose sont, en soi, suffisants, bien que l'argument des miracles du Christ soit un peu trop discrètement invoqué. Mais pour convaincre des esprits prévenus contre cet argument, peut-être valait-il mieux mettre en relief la personnalité incomparable du Sauveur. A elle seule, en effet, elle constitue déjà un signe parfait de sa mission divine.

L'introduction de M. l'abbé Lemarié : *Un prêtre d'étude, le chanoine E. Magnin*, nous fait pénétrer dans la vie de ce prêtre d'élite. Canoniste, exégète, collaborateur du *Dictionnaire de Théol. cath.* où il écrivit notamment l'article *Religion*, absolument remarquable, apologiste surtout, M. Magnin fut en relation avec de nombreux universitaires, en particulier Henri Bergson. On trouvera dans l'introduction de suggestives confidences du grand philosophe. M. Magnin, comme censeur diocésain, fut mêlé à de graves polémiques. M. Lemarié le rappelle et nous nous garderons d'insister.

VI

Si les exposés qui précèdent devaient appeler une conclusion, nous la formulerions volontiers en proposant à nos lecteurs l'étude du petit volume du R. P. Alexis Decout, S. J., *L'acte de foi, ses éléments logiques, ses éléments psychologiques*. L'auteur n'ignore rien des discussions contemporaines relatives à la foi et à la préparation de cette foi dans les âmes ; mais il montre combien l'on s'écarterait de la vérité si cette foi n'était pas, avant tout, un acte d'intelligence : « La religion chrétienne est *d'abord* et *essentiellement* un *objet* s'adressant à l'esprit, une *doctrine*, un corps d'enseignement, un *message*, un « coup du dehors » aurait dit Renouvier, une irruption sacrée dans le sanctuaire du sujet que nous sommes, et dans sa pensée propre, dans son autonomie... Par nature l'homme est avide, non pas seulement d'amour et de force, mais de lumière : besoin qu'il cherche sans cesse à satisfaire, très spécialement quand, par la religion, il s'est tourné vers l'Etre Souverain. Normalement donc, c'est par un *acte de son intelligence* que l'adulte s'engage dans la voie de son salut et de sa déification : et c'est l'acte de Foi » (p. 10).

L'ouvrage est un recueil de neuf conférences, faites aux élèves de l'Ecole Sainte-Geneviève, à d'autres étudiants et aux fidèles de l'église des Etrangers. Il aborde successivement : l'acte de foi en général, l'objet de la foi, l'intelligibilité des notions de la foi, l'affirmation [de l'intelligence] dans l'acte de foi, le motif de la foi, l'élément volontaire dans l'acte de foi, la justification rationnelle de l'acte de foi : les motifs de crédibilité, le caractère salutaire et surnaturel de l'acte de foi, la nécessité de la foi.

Cette sèche énumération, exprimée en termes qu'on retrouve dans la plupart de nos manuels de théologie, pourrait faire croire à un exposé de forme scolastique et peu accessible aux non initiés. Il n'en est rien. La présentation de ces idées classiques est faite d'une façon très moderne et très traditionnelle à la fois. Les Pères de l'Eglise, les grands théologiens sont fréquemment cités ; mais les auteurs contemporains, les modernes apologistes, les philosophes eux-mêmes apportent leur témoignage souvent très précieux.

L'*Acte de foi* est un livre de haute valeur, d'une doctrine sûre, d'une précision et d'une clarté peu égalées. Avec un tel guide, on sait où l'on va, et l'on peut marcher hardiment à sa suite.

A. Michel.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* pourrait-il traiter ex professo la question des bals ? Le danse est-elle compatible avec la communion fréquente ? Le Curé d'Ars ne s'est-il pas montré trop sévère ? Quelle conduite tenir avec nos jeunes, actuellement surtout ?

R. — L'*Ami* a déjà traité bien des fois cette question du bal, notamment sous la signature du « Vieux Moraliste ». Mais c'était en 1902... Les principes alors exposés, d'une manière très nuancée d'ailleurs, n'ont rien perdu de leur valeur, et nous ne ferons qu'en reprendre la substance, en tenant compte de la situation présente.

* *

Un fait s'impose : depuis quelques années surtout, les bals se sont répandus d'une façon extraordinaire, jusque dans les meilleures de nos paroisses ; la jeunesse s'y précipite, la plupart du temps sans aucune retenue. Du point de vue de la vie paroissiale, l'introduction du bal, d'une manière habituelle et fréquente, est une cause certaine de décadence ; du point de vue individuel, elle marque la stérilisation rapide de toute vie chrétienne sérieuse. Aucun curé, semble-t-il, qui puisse contester ce fait ; si bien que la recommandation faite jadis par Léon XIII, d'extirper « l'abus des bals » reste plus que jamais de saison, et que là où ils n'existent pas encore d'une manière habituelle, il faut tout faire, avec prudence, mais aussi avec zèle, pour en empêcher ou en retarder l'introduction, comme on le ferait en présence d'une maladie contagieuse.

Notons que dans le sujet qui nous intéresse et qui a motivé les questions posées, il ne s'agit pas du bal « *en soi* », mais du bal tel qu'il se pratique *aujourd'hui*, à peu près partout. « L'idée de danse, faisait remarquer le « Vieux Moraliste », est en fait inséparables des circonstances physiques et pratiques de temps, de lieu, de personnes, de mode, où elle s'exécute. »

Circonstances de *temps :* « un deuil récent, la maladie grave d'un proche parent..., en période de grandes épreuves où la souffrance sous toutes ses formes pèse sur l'humanité, il ne convient pas de danser, ou du moins de danser avec frénésie. On ne danse pas pendant le Carême ni les jours de grande solennité religieuse. On ne danse pas la nuit, sauf exception très rare. » (Mgr Théas, évêque de Tarbes et Lourdes, alors évêque de Montauban, article publié par la *Croix*, 29 sept. 1945). De ces raisons de haute convenance spirituelle et morale, dont le simple bon sens admet l'évidence, que pensent beaucoup de nos catholiques ? — Et les confrères qui, au risque de passer pour arriérés ou peu « à la page », font tout le possible pour maintenir les traditions de pénitence du christianisme authentique, méritent une entière approbation.

Circonstances de *lieu* : « On ne danse pas dans les lieux qui ont un caractère sacré ni dans leur voisinage immédiat ; on ne danse pas sur une place ou dans une salle non éclairées » [1]. Il y aura lieu, évidemment, de faire une différence entre une sauterie de caractère familial, ou même un bal de noce, et un bal public, où tout le monde fréquente, et dans tel établissement plus ou moins bien famé ; encore que toujours, il puisse y avoir du danger, et par conséquent, l'obligation d'agir avec prudence.

Circonstances de *personnes :* il peut y avoir, dans telle occasion donnée, un grave danger pour Pierre, et aucun pour Paul, parce que l'un est prédisposé à la luxure, et l'autre beaucoup moins , parce que l'un est habitué à ce genre de distractions, et l'autre non ; parce que l'un a déjà beaucoup « vécu », et l'autre n'est jamais sorti de son village ; n'oublions pas cependant, même dans ce cas, que dans la danse, il n'y a pas que le péché individuel, il peut y avoir péché de *coopération ;* nous en parlerons tout à l'heure. Le *scandale* possible doit aussi retenir l'attention : Suzanne est présidente des Enfants de Marie ; même si elle est une jeune fille très moderne, énergique, et très avertie de certains procédés, elle peut scandaliser gravement en prenant part à tel bal.

Circonstances de *mode* : il y a lieu de considérer le « climat » du bal : musique, chansons, usage de rafraîchissements plus ou moins alcoolisés ; il faut tenir compte aussi, surtout pour les bals de campagne, de la façon dont s'opèrent l'aller et le retour. Enquêter, discrètement et soigneusement, sur le *genre* des danses pratiquées ; les évêques ont jadis blâmé le *tango ;* or le tango est bien dépassé, et les danses d'autrefois où cavalier et cavalière se tenaient à une distance respectueuse, sont à reléguer dans les souvenirs historiques avec les rondes du moyen âge. Certaines danses, d'origine exotique, sont particulièrement lascives ; plusieurs même sont interdites par la loi ; nous ne pouvons pas les étudier en détail, ce qui d'ailleurs serait très difficile, car la technique en paraît assez compliquée ; mais ce qu'on peut dire sans crainte d'erreur, c'est qu'en multipliant les occasions de rapprochements physiques et les sensations voluptueuses du toucher, ces danses constituent un sérieux danger, pour des âmes qui se soucient assez peu de technique, mais suivent les tendances de leurs instincts, encore que parfois, elles ne voient point de péché, parce que, selon l'expression attristée de Pie XII, « elles ont commencé à perdre le sens du péché. »

Ces considérations permettent déjà de se rendre compte que cette question du bal est très complexe, et qu'il n'est pas possible de donner de solutions générales, applicables dans tous les cas. C'est à chaque confesseur, à chaque curé, à chaque aumônier de jeunesse, de donner lui-même la réponse à chaque cas particulier ou à une série de cas du même genre, en tenant compte des principes éternels de la théologie morale, et en faisant une *enquête* sérieuse — la méthode est bien moderne et familière à ceux qui font de l'A. C. — sur le ou les cas précis qui se présentent.

* *

Citons en substance le « Vieux Moraliste » : il s'agit de savoir si une certaine danse, en des circonstances données, est ou n'est pas, pour la personne qui est en cause, une occasion de péché. Occasion probable, au point que la perspective de la

[1] Mgr Théas, art. cit.

chute soit assez forte pour l'emporter, sur les motifs, légitimes par ailleurs que l'on peut avoir de s'y exposer. Y a-t-il occasion menaçante et suffisamment prochaine de pécher, avec raisons insuffisantes de s'y exposer ? *Non licet.* — Dans le cas contraire, *licet*, (au moins du point de vue individuel). Dans cette appréciation du danger de pécher, tenons compte de toutes les circonstances indiquées plus haut, de notre expérience du ministère, spécialement au confessionnal ; n'oublions pas que l'accoutumance rend très souvent le danger plus éloigné. Nous avons fait le vœu de chasteté ; ne jugeons pourtant pas les autres à notre mesure : ce qui peut être pour nous sujet de trouble ou de tentation laisse souvent très indifférents les gens du monde, moins pointilleux que nous sur ce chapitre de la vertu (cf. *Ami*, 1902, p. 436).

Ceci étant bien entendu qu'il faut pratiquement « juger les danses d'après les danseurs », et se baser sur les déclarations loyales du sujet et l'analyse de son état de conscience personnel ; et mettant de côté, sans les juger, certaines danses occasionnelles, v. g. de noces, de fêtes locales, etc., on peut affirmer, croyons-nous, qu'*en soi*, les bals publics que fréquentent habituellement les jeunes de nos villes et de nos campagnes, sont une occasion prochaine de péché. Il s'agit des bals actuels, avec la licence qui y règne, les retours au petit jour, la musique, l'immoralité érigée en principe, les danses « atomiques » ou autres. Rappelons-nous le *de Sexto*, à l'article : *De tactibus* : « Tangere corpus ex affectu venereo est mortale ; ita tangere genitalia aliorum, præsertim diversi sexus, etiam mediate, supra vestes — et Dieu sait la légèreté de tissu des vêtements féminins ! — tangere in pectore, culpa non vacat ; si fiat obiter ex joco aut levitate, generatim veniale non excedit ; si vero morose, vix a gravi excusari potest ».

Bien qu'on semble trop souvent hésiter à en parler, il faut tenir compte du péché originel, de la propension naturelle des hommes et des jeunes gens surtout au péché d'impureté, de l'habitude qu'ont beaucoup de commettre ce péché dès l'âge de la puberté. Et la plupart ne se confessent et communient que rarement, se privant ainsi des grâces qui pourraient les aider à lutter efficacement contre le mal. Croit-on que pendant toute une nuit, et dans une atmosphère amollissante, on pourra avoir le corps tout contre celui d'une jeune fille, — la même ou une différente, — sans éprouver ni une mauvaise pensée, ni un mauvais désir, et c'est le moindre mal ! Croit-on que le garçon, lançant en l'air sa cavalière, et la rattrapant comme et où il pourra, n'éprouvera aucune sensation malsaine, aucun désir trouble ? Autant nier la concupiscence et l'instinct sexuel. Si beaucoup d'hommes, chrétiens fervents et prudents, ont parfois tant de peine à garder la pureté, dira-t-on que les jeunes étourdis qui courent les bals chaque dimanche n'en subiront aucune atteinte ? Beaucoup de jeunes sont aveugles, ou veulent l'être, sur ce point. Le malheur est qu'eux-même, leurs parents, et même certains de ceux qui devraient les éclairer, ont « commencé à perdre le sens du péché ». Pour beaucoup de jeunes et de parents, on ne tient compte du péché que quand on en voit les résultats, et que l'honneur d'une jeune fille est compromis, parce qu'on n'a pas été assez habile... Mais une pensée dépravée, un désir coupable, une faute qui ne se voit pas, tout cela est tenu pour rien !

Il est vrai qu'à en juger par certaines confidences, beaucoup de jeunes, dont la conscience est très large, et le catalogue des péchés très court, paraissent surpris quand on leur parle des dangers du bal. Des jeunes filles surtout se montrent étonnées. « Nous ne faisons pas de mal ». — Peut-être, du moins en ce qui concerne votre action personnelle. Mais êtes-vous sûre de ne pas être occasion de pécher pour d'autres, pour votre cavalier par exemple ? A supposer que vous n'éprouviez aucun trouble, aucune sensation mauvaise, êtes-vous sûre qu'il en est de même pour le garçon qui danse avec vous, l'âme pleine de volupté ? Avez-vous le droit d'exposer votre prochain au mal, sans raison vraiment grave ? Vous ne cherchez pas le mal, dites-vous ; je veux bien le croire, encore que « celui qui aime le danger y périra » ; mais n'oubliez pas que la charité vous commande de respecter l'âme de votre prochain ; n'oubliez pas, qu'en règle générale, les jeunes gens, sur les questions relatives à la pureté, ne voient pas les choses tout à fait du même point de vue que vous : là où vous ne voyez que satisfaction sentimentale ou légèrement sensuelle, eux voient déjà l'assouvissement de leurs plus bas instincts ; là où peut-être vous n'éprouvez qu'un doux plaisir qui vous paraît innocent, eux ressentent quelque chose de beaucoup plus violent, prélude d'un plaisir charnel irrésistible.

— Et ce que nous disons des jeunes filles, relativement aux jeunes gens, peut s'appliquer, le cas échéant, dans le sens inverse. On voit donc qu'il est nécessaire, dans cette question de la danse, de tenir compte, non seulement du péché d'action, mais du péché de *coopération*.

* *

Le bal peut-il être *permis* ? Oui, quand il est honnête. Précisons les conditions d'un bal honnête. Citons à nouveau Mgr Théas [2] : « Il y a d'autres loisirs que le bal et il faut recourir à ce dernier rarement... Il ne faut pas que le bal, qui doit être une récréation, devienne, par sa fréquence, une occupation ou une préoccupation. — Pour être licite, le bal ne doit gêner ni la vraie vie de piété, ni l'accomplissement du devoir d'état. Il ne doit pas nuire à la santé. — « Dans les amusements d'un homme de bien, il faut qu'on voie briller un rayon de vertu » [3]. Pour cela, il faut que la danse « soit bien apprêtée... et accommodée de modestie, de dignité et de bonne intention » [4]. C'est dire que pendant le bal, qui est toujours un danger, on ne peut jamais s'abandonner, mais qu'il qu'il faut toujours user de vigilance, de retenue, et contrôler, pour les régler, les mouvements de la sensibilité. — Même quand la participation au bal est permise, il est mieux, sauf exception, de s'abstenir par esprit de sacrifice : on n'est pas capable de renoncer aux plaisirs défendus, si on ne sait pas se priver de certains plaisirs permis. »

Qu'on prenne ces conditions, et qu'on les ap-

[2] Art. cité.
[3] Cicéron.
[4] S. Fr. de Sales, *Vie Dévote*.

plique aux bals déplorés par les confrères qui ont posé les questions auxquelles nous répondons ici !

Y aura-t-il pourtant certaines raisons qui pourront excuser la participation à un bal par ailleurs dangereux au point de vue moral ? Si l'on est certain de commettre un péché grave, *non !* — Par contre « le doute peut autoriser des conclusions larges quand il y a, par ailleurs, des raisons sociales d'usage qui rendent l'abstention difficile » [5]. Exemple : une noce, une fête locale. — Un motif pourrait être allégué par les jeunes filles : celui... de trouver un mari ! Ne sourions pas ; la raison a une certaine importance. En France notamment, il y a des milliers de jeunes filles qui ne se marieront pas, faute de trouver un compagnon de vie. Dans nos villages, où il y a parfois plus de filles que de garçons, que deviendront ces jeunes filles sérieuses et chrétiennes, qui ne « sortent pas », et que personne ne viendra jamais demander ? On dit parfois : ce n'est pas au bal qu'un jeune homme ira chercher son épouse. Cela pouvait être encore vrai il y a dix ans, ce l'est beaucoup moins aujourd'hui. L'habitude des bals s'est répandue, la grande majorité des jeunes les fréquente, et ce ne sont plus seulement les jeunes filles de réputation douteuse qui s'y rendent. Il n'est pas très rare de voir des mariages, entre jeunes de villages voisins, conclus à la suite d'une rencontre au bal ; et les bonnes jeunes filles qui restent encore à l'écart de cette frénésie, risquent bien d'être laissées seules... Il y a là, à notre avis, un grave problème, auquel tôt ou tard il faudra s'efforcer de trouver une solution, si nous voulons la persévérance de nos jeunes. Beaucoup d'entre eux demeurent fidèles aux consignes d'honnêteté morale du christianisme, et savent se priver de distractions malsaines, mais la tentation est parfois très forte.

Peut-on aller danser dans un but d'*apostolat ?* But louable, assurément. Citons une dernière fois Mgr Théas : « [Dans ce cas] qu'il faut être prudent et faire attention.

1° Il faut se garder de l'illusion des bonnes intentions. Le démon est habile. Pour endormir la conscience et attirer au bal des bonnes jeunes filles ou des bons jeunes gens, il leur dit, comme ferait un ange de lumière : « Allez danser, pour assainir le bal ». Souvent l'intention réelle, profonde et inavouée est la seule recherche du plaisir. Attention !

2° L'intention apostolique doit être efficace. On veut le bien. Mais ce bien, peut-on l'accomplir réellement ? Votre volonté, Mademoiselle, est-elle suffisamment affermie dans la vertu, votre sensibilité est-elle suffisamment maîtrisée pour qu'on puisse espérer, que durant le bal, votre intention restera toujours droite et apostolique ? — Même si vous devez persévérer dans vos bonnes intentions du début, quel bien ferez-vous toute seule ? N'est-ce pas toute une équipe de bons jeunes gens et de bonnes jeunes filles qu'il faudrait pour assainir le bal ? Cette équipe, préparez-la ! Ne vous lancez pas prématurément dans le bal sans avoir l'espoir fondé de l'améliorer et de faire du bien aux jeunes... Ce sont les grandes âmes qui peuvent affronter certains dangers, s'y fortifier et rayonner le Christ. Bien présomptueux qui de soi-même s'inscrirait dans la liste des grandes âmes ! Avant de s'engager dans une entreprise périlleuse comme celle de la pénétration chrétienne dans les bals mondains, il faut donc consulter. Mais quel conseiller choisir ? Les dirigeants des mouvements spécialisés ? L'aumônier d'Action Catholique ? Le directeur de conscience ? Le curé ? Il sera bon de n'exclure aucun de ces conseillers, au moins pour les cas un peu complexes. Leurs points de vue différents se compléteront, et de leur confrontation pourra surgir une directive à la fois prudente et hardie. Il faudra toujours entendre le curé, parce que, plus que tous les autres, il a charge d'âmes et possède souvent des informations spéciales et jugera du résultat heureux ou scandaleux d'une participation à la danse. »

En bref, ce n'est que dans des conditions bien précises et *assez exceptionnellement* qu'on pourra envoyer des militants « assainir » un bal. — Nous croyons pour notre part, que la cause du Christ sera mieux servie si les chrétiens, sur ce point, donnent l'exemple d'un christianisme authentique, et suffisamment exigeant. Même si les résultats n'en sont pas visibles dans l'immédiat, ils ne manqueront pas de se produire tôt ou tard ; si l'apostolat de la présence au milieu de la masse est un témoignage rendu au Christ, celui d'une vie profondément chrétienne et, par conséquent, fidèle au devoir de la pureté, de la modestie et de la pénitence, est un témoignage non moins fécond. Au sein de la foule païenne, sceptique et licencieuse, les premiers chrétiens donnaient le spectacle d'une vie ascétique où le sacrifice avait une part importante ; on les accusait volontiers de n'être pas comme les autres, de se « couper de la masse », dirait-on aujourd'hui. On ne voit pas qu'ils aient fréquenté assiduement le cirque ou les bains publics, pour les assainir. Pourtant, le levain a soulevé la pâte... Question de méthode, dira-t-on. Peut-être ; mais les deux points de vue sont légitimes, et la seconde attitude à nos préférences. « Hoc autem genus non ejicitur nisi per orationem et jejunium » (Matt., XVII, 20).

* *

Que faire, pratiquement, en face du bal, qui envahit nos villes et nos villages, détruisant peu à peu, et parfois très vite, toute vie chrétienne sérieuse ? — Lutter contre la contagion, de toutes nos forces, mais attention ! il y a la manière. Chers confrères, souvenons-nous que nous ne sommes pas seulement des juges, mais des apôtres chargés de ramener à Dieu un monde qui s'en est éloigné. Souvenons-nous que nous ne sommes plus en chrétienté, que le matérialisme est roi, que nos fidèles sont en butte, du point de vue moral, à des tentations terribles ; les jeunes surtout, si vrais que soient les reproches que nous puissions leur faire, ont malgré tout du mérite à garder leur christianisme. Soyons exigeants, mais *aidons-les* à lutter et faisons preuve à leur égard de beaucoup de compréhension. Pas de rigueur excessive, si d'aventure ils se laissent entraîner ; persuasion et douceur feront plus finalement que des sanctions presque toujours inopérantes. Excusons les faiblesses, éclairons les esprits, nos jeunes sont plus des ignorants et des étourdis que des pervertis : que ne feraient-ils pas pour suivre la « mode » ? Montrons dans les sacrements,

[5] Vieux Moraliste, art. cité, p. 531.

non une récompense due à la vertu parfaite, mais une aide surnaturelle pour vaincre les pièges du monde.

Il ne s'agit donc pas d'appeler bien ce qui est mal, ou de s'aveugler sur le danger ; en chaire, au confessionnal, au cercle d'études ou en conversation, soyons clairs et nets sur les principes. — Il s'agit d'un *état d'esprit* qui permettra au pasteur d'âmes une meilleure réussite sur *l'ensemble* du front de bataille, car la question du bal n'est pas un problème isolé, elle se rattache à toute l'activité des puissances du mal contre le règne de Dieu, et il faut éviter de compromettre la tâche apostolique toute entière par une tactique maladroite.

Vous êtes curé, cher confrère, d'une paroisse demeurée chrétienne, où les familles ont gardé de solides traditions religieuses, où tout le monde pratique. Le bal cherche à s'insinuer, d'abord quelquefois dans l'année, puis plus souvent. — Usez de toute votre influence sur les parents, sur les jeunes, pour écarter ce genre de distractions ; procurez vous-même à vos paroissiens quelques loisirs honnêtes ; intervenez près des organisateurs de fêtes pour qu'ils cherchent d'autres attractions ; éclairez les esprits, mais ne vous fâchez pas en chaire, n'humiliez personne publiquement, n'usez de menaces ou de sanctions qu'en fin de compte, en face d'une mauvaise volonté réelle, et *si vous êtes sûr du bon résultat pour l'ensemble de la vie chrétienne* de la paroisse. Peut-être vous sera-t-il difficile d'arriver à empêcher totalement le bal ; du moins pourrez-vous en raréfier les occasions, tout en gardant l'audience des jeunes, ce qui est capital pour votre ministère. Dieu vous demande le possible, eu égard aux circonstances du moment.

Cas plus fréquent : le bal est installé dans la paroisse : il a lieu chaque dimanche. Les jeunes gens sont divisés en deux groupes : ceux qui vont au bal et ceux qui n'y vont pas. — Tout en gardant le contact avec les premiers, soutenons nettement les seconds, et que par nos soins, ils continuent d'être, dans la paroisse, le troupeau des chrétiens logiques qui ne pactisent pas avec le monde. Procurons-leur, dans la mesure du possible, des distractions honnêtes ; faisons-leur comprendre que leur attitude constitue un véritable apostolat, ce qui ne les autorise pas pour autant à se séparer de leurs frères sur tous les terrains où légitimement, ils peuvent les rencontrer. Ce n'est que dans les conditions précisées plus haut que nous *pourrons*, le cas échéant, engager les uns ou les autres à se rendre au bal, non pour s'amuser, mais avant tout dans un but apostolique.

Troisième hypothèse : le bal a lieu dans ma paroisse tous les dimanches, et toute ma jeunesse s'y précipite... Peu ou pas d'exceptions, même les jeunes filles du chœur de chant... Je ne puis rien empêcher... Faut-il tomber dans le découragement, jeter le manche après la cognée ? — Non ; l'apôtre ne se décourage jamais. Beaucoup de ces jeunes sont par ailleurs, sympathiques, fréquentent volontiers le curé, prennent part de temps en temps à un Cercle d'études. Certains, semble-t-il, « redécouvrent » telle ou telle vérité chrétienne... Alors, faisons vis-à-vis de ces jeunes ce que l'Eglise a fait à l'égard des Barbares aux mœurs grossières : patiemment éclairons-les ; suggérons-leur de temps en temps un effort pour la moralisation du bal : élimination de telle danse, de telle chanson, respect des jeunes filles, etc. Si notre influence est assez grande, demandons-leur de s'abstenir de temps à autre, en leur offrant en contre-partie une distraction plus saine. Tout cela avec tact, sans rien qui sente le marchandage ou la main-mise ; les progrès seront peut-être lents, mais d'autres récolteront ce que nous aurons semé.

Comme on le voit, la manière d'agir du pasteur sera différente selon la tonalité et le sens chrétien des âmes et des paroisses. Mais que chacun s'efforce d'observer ce que dans sa sagesse, la Règle bénédictine recommande à l'abbé du monastère : « [Regat] alium quidem blandimentis, alium vero increpationibus, alium suasionibus, et secundum uniuscujusque qualitatem vel intellegentiam... se omnibus conformet et aptet. »

* *

Au sujet du refus possible de l'absolution, dans cette question épineuse du bal, rappelons ce qu'écrivait en 1902, le « Vieux Moraliste » : « On ne saurait admettre le raisonnement de ceux qui croient légitimer le refus d'absolution parce qu'ils y voient un moyen d'arriver à une fin bonne, à la suppression de la danse. Il faut *hic et nunc* dans le pénitent une raison d'indisposition, une raison personnelle qui motive la peine qu'on prétend lui infliger. » Mais la considération du bien extérieur public peut intervenir au confessionnal, v. g. si la danse est mauvaise et publiquement mauvaise, si elle crée un péril commun pour la moralité d'une paroisse ; il faut donc que le fait d'y participer constitue pour le prochain un vrai péril de scandale. Ceci est une question de fait, à déterminer par chaque confesseur. (Voir *Ami*, 1902, p. 545

Nous ne pensons pas qu'on puisse allier la communion de quinzaine ou même mensuelle avec la fréquentation du bal : 1° parce que le bal, tel qu'il se pratique actuellement la plupart du temps, constitue un sérieux danger pour la vertu ; 2° l'habitude du bal entretient dans l'âme un climat de dissipation peu compatible avec la communion fréquente ; 3° beaucoup ne manqueraient pas de trouver étrange cette alliance de la piété et d'une distraction douteuse.

D'ailleurs, l'expérience prouve que les jeunes filles — c'est surtout d'elles qu'il s'agit — raréfient leurs communions dans la mesure de la fréquentation du bal ; c'est que, chez celles qui communiaient par piété personnelle et non par routine ou par conformisme, la dissipation étouffe rapidement la dévotion ; et beaucoup d'entre elles, qui précisément protestent qu'au bal elles ne font pas de mal, ne se présentent plus à la table sainte, non parce qu'elles en ont reçu l'interdiction, mais parce qu'elles n'en ont plus le goût. — Ici encore, être très bon et patient, surtout à l'égard des ignorants, des étourdis et des inconséquents, mais se montrer énergique vis-à-vis des âmes de mauvaise foi, qui voudraient unir une vie de plaisir à une vie religieuse purement apparente ou sentimentale.

A ce dernier cas peut se rattacher celui de la jeune fille qui, systématiquement, s'abstient de danser le jour où elle communie, mais danse tous les dimanches suivants. — Que le confesseur l'avertisse, patiemment et avec bonté ; si le bal constitue pour

cette jeune fille une occasion de pécher ou de faire pécher, — et nous avons dit qu'objectivement la plupart des bals publics actuels nous paraissent être dans ce cas, — s'il n'y a aucune raison sérieuse qui excuse la participation, tout en prenant les précautions nécessaires — et surtout si la fréquentation du bal constitue un scandale, — et que la jeune fille en question ne fasse aucun effort, le confesseur peut différer l'absolution ou même la refuser.

J'ajoute : exiger des enfants des catéchismes qu'ils s'abstiennent d'assister au bal, à plus forte raison d'y danser.

Quant aux organisateurs, musiciens, etc., là encore usons de persuasion si la chose est possible. En cas de réel scandale, et si aucun effort n'est fait dans le sens que, prudemment et compte tenu des circonstances, nous aurons jugé satisfaisant, nous pouvons aller jusqu'au refus d'absolution : c'est l'application de la règle commune. Agissons discrètement près de l'autorité civile quand nous jugeons la chose profitable.

Faut-il prendre des sanctions extérieures, surtout quand le bal est organisé dans un but de déchristianisation ? par exemple, en supprimant la solennité d'un office religieux. Des évêques ont ordonné de supprimer la messe de minuit là où on danserait la nuit de Noël : la sanction est légitime, à condition que les bons chrétiens n'en soient pas les seules victimes... Le mieux, pour le curé, est de consulter son Ordinaire.

Nos lecteurs ont pu se rendre compte qu'aux questions posées, nous ne donnons pas de solutions toutes faites ; nous avons rappelé les principes, en tenant compte de la vie moderne, mais à chacun de prendre, en dernier ressort, la décision qui convient *hic et nunc*. Il y a lieu alors d'invoquer l'Esprit-Saint et de faire appel au don de conseil.

Si le S. Curé d'Ars revenait, que ferait-il, en face de l'envahissement des plaisirs malsains ? Il est certain que, plus que jamais, il prierait, pleurerait et se sacrifierait. Tout en se débarrassant de l'excédent de rigorisme qu'il devait à son époque et à sa formation théologique, il se montrerait sévère en face des *erreurs*, plus sévère peut-être que beaucoup de confrères, précisément parce que les saints ont « le sens du péché ». Il condamnerait la danse, telle qu'elle est devenue de nos jours, une plaie qui dévore la vie religieuse de nos villes et de nos villages. Avec une miséricorde accrue par le spectacle de l'anémie spirituelle de nos chrétiens, il se montrerait très bon à l'égard des pécheurs, exigeant pourtant à l'endroit de ceux qui veulent vivre la vie divine et qui doivent rendre témoignage à Jésus-Christ. Seulement, comme beaucoup d'entre nous, il se plaindrait de ne pas trouver chez les pères et mères d'aujourd'hui la compréhension et l'aide efficace que lui apportaient les paysans d'Ars ; car, dans l'immoralité régnante, une grande responsabilité incombe aux parents, qui ont trahi leur mission. En 1947 comme il y a un siècle, le Curé d'Ars rappellerait aux âmes ce que tout bon prêtre doit rappeler sans cesse, fût-ce au péril de sa réputation, de sa tranquillité ou de sa vie, cette « intégrité de la foi », que Pie XII donnait récemment comme intention primordiale, aux pieds de N.-D. de Lourdes, aux pèlerins français du Rosaire.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Romano GUARDINI. — **Le Seigneur.** (Traduction fr. du R. P. Lorson, S. J.). — Deux vol. in-8 de 350 et 288 p., 450 f. — Paris, Edit. Alsatia.

Le sous-titre de l'ouvrage l'indique : il s'agit de « Méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ ».

L'auteur s'est rendu compte des limites imposées par un tel sujet au vouloir humain dans ce domaine. Tenter une psychologie de Jésus est, dit-il, proprement impossible. Une seule chose peut être tentée : montrer, en partant de points de vue divers, que « toutes les qualités, tous les traits caractéristiques du Christ, aboutissent à l'impénétrabilité mais qui est une plénitude infinie ». Ecrire une « vie » de Jésus appelle également d'expresses réserves. Ni son action, ni son être ne sont le produit du milieu dans lequel il a vécu. Certains événements de sa vie semblent prendre une importance décisive, ou marquer une orientation, un achèvement ; impossible d'y découvrir la courbe d'une véritable évolution. Ce qui est faisable dans cet ordre d'idées les évangiles l'ont dit et accompli.

Les méditations présentées ici n'essaient pas de raconter l'ensemble de la vie de Jésus ; elles se bornent à certaines paroles et événements ; elles prennent un trait, puis un autre, au hasard de la rencontre. Elles ne font pas de la science, ni de l'histoire, ni de la théologie ; elles sont des allocutions spirituelles prononcées pendant quatre années à l'office dominical. Le lecteur tombera parfois, nous dit-on, sur des pensées inaccoutumées : Elles n'ont pas d'autre prétention que de chercher à faire mieux réfléchir sur le mystère de Dieu. En regard de ce mystère, les pensées humaines ont peu de poids. Ce qui importe, c'est la connaissance que donne le Christ lui-même quand « il découvre le sens des Ecritures » et que « notre cœur devient tout brûlant en nous » (Lc., XXIV, 27-32).

L'ouvrage comprend sept parties : I. Les préludes ; II. Message et Promesse ; III. La décision ; IV. Sur le chemin de Jérusalem ; V. Les derniers jours ; VI. Résurrection et transfiguration ; VII. Temps et éternité. L'auteur s'explique lui-même sur ces développements : Ces méditations, dit-il, ont suivi autant que possible la vie du Seigneur. D'abord celle qui se meut entre l'Incarnation et le Calvaire ; c'est d'elle que parlent les quatre évangiles. Mais la courbe de cette vie s'étend plus loin ; elle commence bien avant la naissance temporelle de Jésus, dans l'éternité ; ... elle se prolonge aussi au-delà de la mort de Jésus, jusqu'à sa Résurrection et à travers toute l'histoire chrétienne. Finalement le Christ se tient à la fin des temps pour juger et achever toutes choses, pour introduire dans l'éternité la création consommée.

Il évoque ainsi les origines de la vie du Sauveur ; il se penche sur son enfance, sur l'existence paisible de Nazareth et l'entrée dans la vie publique. Puis, voici cette vie publique à ses débuts ; sa plénitude pleine de promesses, la possibilité de l'établissement manifeste du royaume de Dieu et de la transformation du monde. Si le projet a paru d'abord échouer, c'est que ceux dont dépendait sa réalisation se sont refusés : les chefs, puis le peuple. Malgré cette crise, Jésus a maintenu sa volonté salvifique, mais l'a accomplie par le détour de la Passion. Entre temps le lecteur peut saisir quelque chose des richesses incomparables renfermées dans la doctrine de Jésus et de son activité apostolique. Mais de la vie terrestre surgit, avec la Résurrection, le Christ mystique. Jésus s'en va et il revient : « Entré lui-même, par l'opération du Saint-Esprit, dans une nouvelle forme d'existence, il crée avec le même Esprit un espace nouveau

où il rencontre l'homme : c'est l'intériorité chrétienne, tant de l'individu que de l'Eglise. Puis ce sont les fins dernières ; le même Seigneur qui agit dans les âmes et trône en même temps à la droite du Père, vient à son heure dans le temps pour y mettre un terme ; ébranlement de tout ce qui est temporel, jugement et entrée dans l'éternité. C'est alors que le royaume de Dieu existe pleinement. : le Christ l'a établi victorieusement, l'a vengé des injustices subies et en a fait le lieu même de l'existence nouvelle. »

Dans ces méditations, toutes les pensées vont directement à la foi sans s'arrêter aux questions et aux objections. Le dernier chapitre seul répond à la question fondamentale : Une chose comme celle qui vient d'être esquissée à grands traits est-elle possible ? Une personne au sujet de laquelle sont faites de pareilles affirmations a-t-elle pu exister ?

Les « Méditations » de R. Guardini ne peuvent que développer la piété chrétienne et inciter l'âme croyante à une vie toujours plus unie à celle du Christ. Le nom du traducteur, l'*Imprimatur* accordé par S. E. Mgr Gaudel lui-même sont une garantie d'orthodoxie. Une table analytique des matières oriente le lecteur et les nombreuses citations de l'Ecriture, surtout du N. T., font l'objet d'une table spéciale.

* *

Quelques pages du tome II ont cependant provoqué quelque hésitation dans l'esprit de certains lecteurs qui nous ont interrogé à ce sujet. Voici leurs questions :

« L'enseignement traditionnel des théologiens définit la grâce incréée : « *Habitatio trium divinarum personarum in anima justi, sicut cognitum in cognoscente, amatum in amante* ». Le Christ, au ciel, assis à la droite du Père, intercède pour nous, et nous distribue la grâce.

L'encyclique *Corporis mystici* n'a-t-elle pas enseigné que le Christ agit en nous, nous vivifie, non pas directement par sa propre personnalité de Fils, ni par sa nature humaine ; mais, en tant que ressuscité, il dispose en Seigneur de l'Esprit et nous soumet à sa puissance transformante. C'est par la médiation de l'Esprit que le Christ nous atteint. Ce sont les notions que, jeune prêtre, j'emporte

Guardini, lui, prenant à la lettre la parole de S. Paul : « Je vis, mais ce n'est pas moi, c'est le Christ qui vit en moi » (Gal., II, 20), affirme que le Christ vit *réellement* dans le juste, pas seulement par le fait que ce juste pense au Christ, l'aime, reçoit de lui la grâce, mais *physiquement, corporellement*. » Laissons notre consultant continuer à s'expliquer lui-même :

« On ne veut pas dire seulement que l'homme pense au Christ, ou garde affectueusement son image au fond de son cœur ; on parle d'une présence réelle du Christ dans le chrétien. Mais quelqu'un peut-il être présent dans un autre ? Une phrase comme celle-ci : « Cet homme est en moi », a-t-elle seulement un sens ? » (II, p. 147).

Un peu plus loin, il pose encore la question, et y répond en citant S. Paul :

« Le Christ n'est-il pas comme nous l'avons toujours souligné le Fils de l'homme, en même temps que le Fils de Dieu ? Il est composé d'un corps individuel, et d'une âme individuelle. Comment peut-il donc être en nous ? Paul répond : « En mourant et en ressuscitant, le Seigneur est resté ce qu'il était, Jésus-Christ. Mais tout son être est rentré dans un état nouveau, celui de la gloire et de la spiritualisation. Il est devenu le Christ mystique ou pneumatique. Cela ne veut pas dire qu'il est maintenant « esprit » par opposition au corps, être spirituel, idée, force de rénovation intérieure, mais que son être a été transformé par le Saint-Esprit, rendu essentiellement ouvert, soulevé hors des limites de la corporéité humaine, qu'il est devenu capable d'une pure et libre activité » (p. 170).

Suit une longue citation (I Cor., XV, 39-49) pour rappeler qu'il y a un corps « spirituel », comme il y a un corps « animal ». Pour ce Christ [glorieux], « il n'y a plus de barrières, pas même celles de la personne. Il peut être dans le croyant non seulement en ce sens que celui-ci le pense ou l'aime, mais réellement. » En effet : « De même que l'âme peut être dans le corps, parce qu'elle est esprit et principe de la vie corporelle, ainsi le Christ vivant peut être dans l'homme croyant, dans son âme et dans son corps en même temps, parce qu'il est, non seulement esprit, mais réalité sainte, spirituelle et mystique. Voilà pourquoi il suscite la vie nouvelle » (p. 171).

Un peu plus loin : « Comme ton âme façonne ton corps à son image, ainsi le Christ façonne ton corps et ton âme à son image » (p. 173) ; et encore : « Il peut être dans l'homme sans toucher à sa vie propre, comme l'âme spirituelle peut être dans le corps humain sans l'empêcher d'être une réalité corporelle et vivante » (p. 177).

Il conclut par cette exclamation d'étonnement mêlée d'admiration : « Pensée incroyable ! Elle n'est tolérable que si l'on admet que le Christ est le principe de toutes choses et qu'on l'aime assez pour vouloir s'unir à Lui. Car comment supporter l'idée d'être lié à quelqu'un, non seulement dans la vie et dans l'action, mais par la substance de son être, s'il n'est pas celui qui me donnera mon vrai moi, celui d'enfant de Dieu... » (p. 174).

N'est-ce pas affirmer l'habitation de l'humanité du Christ dans l'âme ? D'ailleurs Guardini ne va-t-il pas encore plus loin et n'attribue-il pas à l'humanité glorieuse du Christ les effets de l'Immensité divine ?

Il affirme que le Christ contient tout et que nous sommes tous dans le Christ : « Le monde a de la place dans le Christ, non pas seulement comme il aurait de la place dans l'esprit le plus vaste, mais comme un être réel absorbé par un autre plus grand et surréel. Ce n'est pas seulement par sa pensée, mais par son être que le Christ enveloppe le monde... Les hommes et avec eux le monde doivent être vraiment et réellement dans le Christ, parce qu'Il est celui qui embrasse tout, le Logos fait homme » (p. 186-187).

Nous avons reproduit textuellement les passages soumis à notre appréciation. On peut, dès l'abord, faire une remarque opportune. Les jeunes lecteurs qui nous ont communiqué leur difficulté, reconnaissent que Guardini prend « à la lettre » les paroles de S. Paul. S'il en retient la lettre on pourrait, à priori, admettre qu'il en retient également le sens et l'esprit. Et il suffisait de se reporter à un bon exégète de S. Paul, le P. Prat ou Dom Delattre, pour trouver facilement le sens profondément chrétien et vrai de cette « vie du Christ en nous », telle que l'a magnifiquement analysée Dom Columba Marmion dans son chef d'œuvre : *Le Christ, vie de l'âme.* — Autre remarque, que voudront bien excuser nos consultants : il semble bien qu'ils aient cédé à une sorte de préjugé défavorable. Les deux adverbes : le Christ est réellement dans le juste, c'est-à-dire *physiquement, corporellement* n'existent pas dans le texte de Guardini ; et, de plus, les citations sont « découpées » de telle sorte que le sens en puisse apparaître plus conforme au « préjugé ». Cela dit, reprenons l'examen des passages incriminés.

P. 147 : « Le Christ est intérieur à l'homme et il attire l'homme en lui-même. L'homme a part au Christ, qui est aussi la vie de sa vie. *Tout cela est fait dans le Saint-Esprit.* Les fondements en ont été jetés à la Pentecôte et, désormais, cet échange vital continuera à travers tous les temps. On ne veut pas dire seulement que l'homme pense au Christ ou garde affectueusement son image au fond du cœur ; on parle d'une *présence réelle* du Christ dans le chrétien. Mais quelqu'un peut-il être présent dans un autre ? » Trois pages plus loin, Guardini explique que le Christ « est en nous, et nous sommes en lui, dans le Saint-Esprit ». Et c'est par le moyen de l'Eglise : « Ce n'est qu'ainsi que nous comprenons les relations que, d'après la volonté du Christ, les rachetés doivent avoir les uns vis-à-vis des autres. Dans la famille humaine aussi s'est établie, comme dit S. Paul, cette intimité dans laquelle vit le Christ ; c'est l'Eglise. Elle est corps ; les individus sont ses membres ; dès lors chacun est le